This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000031259Q

41.

921.

6000031259Q

41.

921.

600031259Q

41.

921.

600031259Q

41.
921.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Coloſſer.

Von

Joh. Ed. Huther,

Cand. des Hamburg. Miniſteriums und ordentlichem Mitgliede der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig.

Hamburg,
bei Johann Auguſt Meißner.
1841.

921.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·

921.

Meinen

lieben Freunden:

Ludwig Duncker,

Licentiaten der Theologie zu Göttingen,

und

Anton Löwe,

Licentiaten der Theologie zu Kiel.

beit, freilich ſparſam genug, erübrigen konnte, mit Liebe und redlichem Bemühen darnach gerungen, jenem Ziele mich ſo viel als möglich zu nähern. Darum bedenke ich mich auch nicht weiter, Euch dieſelbe darzubieten; nehmet ſie als Freundesgabe mit freundlichem Sinne an, und laſſet ſie Euch ein Zeugniß von der Liebe ſein, die mich an Euch bindet. — Der Herr gebe Euch und Allen, die ihn lieb haben, ein fröhliches Weihnachtsfeſt!

Hamburg, am 15. December 1840.

Euer

Joh. Ed. Huther.

Vorwort.

So Ausgezeichnetes auch in der neuern Zeit auf dem Gebiete der Exegese des neuen Testaments geleistet ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß nicht alle Theile desselben mit gleicher Sorgfalt behandelt worden sind. Während sich namentlich für die Erklärung des Römerbriefes die bedeutendsten Kräfte vereinigt haben, ist für die Auslegung der kleineren Briefe des Ap. Paulus verhältnißmäßig wenig geschehen; unter diesen ist der Brief an die Colosser längere Zeit hindurch fast ganz vernachlässigt worden, bis Bähr sich desselben in seinem, so vieles Treffliche enthaltenden, Commentar angenommen hat; doch ist, wie ich glaube, neben diesem und den späteren Commentaren von Böhmer und Steiger noch Raum zu einer neuen Erklärung desselben gelassen; denn der Forderung einer methodischen Auslegungsweise scheint mir in denselben nicht hinreichend Genüge gethan zu sein. Mit Recht bezeichnet Rückert (in der Vorrede seines Commentars zum Römerbrief) als eine Hauptaufgabe, die der Exeget zu lösen habe, die, daß seine Auslegung methodisch sei, d. h. „daß er den Sinn jeder Stelle vor den Augen seines Lesers so entwickle, daß dieser in den Stand

zu lasser, da die Entscheidung über manche derselben von dieser abhängt; allein da sich einerseits voraussetzen läßt, daß der Leser eines Commentars bereits eine Kenntniß von der Schrift, die dieser auslegt, besitzt und vor der genaueren Betrachtung des Einzelnen den historischen Stand der Untersuchungen über die allgemeineren Fragen, als über deren Autorschaft, Entstehung, Veranlassung u. s. w. zu erfahren wünscht, andrerseits auch die Beantwortung mancher jener Fragen nicht durch die Auslegung des Textes bedingt ist, so schien es mir zweckmäßiger, wie bereits Steiger gethan hat, den Stoff zu theilen, so daß die Einleitung dasjenige mittheilt, „was, wie Steiger sagt, der Ausleger im Ganzen anderswoher weiß, als aus der Auslegung des Buches, was aber auf die Auslegung sich bezieht und sie erleichtert", die Schlußbetrachtung dagegen „das Ergebniß des Commentars und seiner Vergleichung mit der Einleitung zusammenfaßt" und also die Entscheidung über manche Fragen giebt, welche in der Einleitung zwar aufgestellt worden, zu deren Beantwortung aber dort das nöthige Fundament fehlte. —

Möge auch dieser Commentar dazu dienen, immer tiefer in die Gedankenproduction des großen Apostels einzuführen und dadurch nach seiner geringen Kraft das Beste der Kirche Christi fördern helfen. —

Huther.

Einleitung.

§. 1.

Authentie des Briefes.

Der Brief an die Coloſſer giebt ſich ſelbſt als ein Schreiben des Ap. Paulus zu erkennen, ſowohl dadurch, daß der Verfaſſer ſich an mehreren Stellen (I, 1. 23. IV, 18) geradezu als den Ap. Paulus bezeichnet, als auch dadurch, daß er von ſich Ausſagen thut, die auch ſonſt dieſem Apoſtel eigenthümlich ſind; er bezeichnet ſich als einen *διάκονος (τῆς ἐκκλησίας) κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, τὴν δοθεῖσαν μοι — — πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (I, 25), womit zu vergleichen Röm. XII, 3. XV, 15. 1 Cor. I, 4. III, 10. Gal. II, 9; er erwähnt ſeiner Bande, in denen er ſich um des Evangeliums willen befinde, womit zu vergleichen Phil. I, 7. 13; er nennt IV, 10 ff. Solche in ſeiner Gemeinſchaft, von denen wir wiſſen, daß ſie in einer nähern Verbindung mit dem Ap. ſtanden. Als ein von Paulus verfaßtes Schreiben hat der Brief denn auch von den älteſten Zeiten an bis auf unſere Tage ohne Widerſpruch gegolten. Wenn Euſebius (hist. eccl. III, 15) ihn zu den *ὁμολογουμένοις* rechnete, ſo hatte er hiezu ein unzweifelhaftes Recht, da er nicht nur in einer oder der andern Kirche, ſondern überall, ſowohl in der orientaliſchen, als auch in der occidentaliſchen, in der alexandriniſchen wie in der kleinaſiatiſchen und ſyriſchen, ſo-

wohl in der nordafrikaniſchen, als auch in der gallikaniſchen Kirche für pauliniſch angeſehen ward. Hiefür liegen noch jetzt die beſtimmteſten Zeugniſſe vor. Hinſichtlich der alexandriniſchen Kirche bezeugen dies Clemens Alexandrinus und Origenes. Jener führt Strom. V mit dem Worte: ὁ θεσπέσιος ἀπόστολος — — πρὸς τοὺς Κολοσσαεῖς γράφων φησί die Stelle I, 9—11 an; lib. VI, 8 ſagt Clemens: Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς οὐ φιλοσοφίαν διαβάλλων φαίνεται· τὸν δὲ τοῦ γνωστικοῦ μεταλαμβάνοντα ὕψους, οὐκ ἔτι πάλινδρομεῖν ἀξιοῖ ἐπὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταύτην ἀλληγορῶν, στοιχειοτικήν τινα οὖσαν, καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας. Nicht minder deutlich iſt das Zeugniß des Origenes, der, wie er ſich öfter auf Ausſprüche des Ap. in unſerm Briefe bezieht, ſo namentlich contra Celsum cap. V ſagt: Ὁ μὲν οὖν Παῦλος, συνιδὼν, ὅτι ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ Ἑλληνικῇ οὐκ εὐκαταφρονητὰ, τοῖς πολλοῖς πιθανὰ, παριστάντα τὸ ψεῦδος ὡς ἀλήθειαν, φησὶν ἐπ' ἐκείνοις τὸ βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας κ. τ. λ. (Col. II, 8). Für die ſyriſche Kirche liefert das Zeugniß die Peſchito, deren Urſprung wahrſcheinlich ins 2. Jahrh. fällt und die neben den übrigen Pauliniſchen Briefen auch den Brief an die Coloſſer enthält. Als Repräſentanten der nordafrikaniſchen Kirche ſind Tertullian und Cyprian anzuführen. Beide ſpielen nicht nur häufig auf Ausdrücke, die in unſerm Briefe vorkommen, an, ſondern nennen auch den Apoſtel geradezu als den Verfaſſer deſſelben; ſo ſagt Tertullian (de praescr. adv. haeret.): apostolus — — nominatim philosophiam testatur caveri oportere, scribens ad Colossenses: videte, ne quis sit circumveniens vos per philosophiam et inanem seductionem etc. und Cyprian unter Anderm: Testim. adv. Judaeos lib. III: in epistola Pauli ad Colossenses: instate orationi, vigilantes in ea. Für die kleinaſiatiſche und gallikaniſche Kirche gilt das Zeugniß des Irenäus, bei dem es adv. haer. III, 14 heißt: Lucas — cooperarius fuit, maxime

Pauli; et ipse — Paulus manifestavit in epistolis; — in epistola, quae est ad Colossenses, ait: salutat vos Lucas, medicus dilectus. — Daß unſer Brief auch in der römiſchen Kirche als pauliniſch galt, dafür würde das Zeugniß des von Muratori aufgefundenen Fragmentes angeführt werden können, wenn dieſes, wie Hug (Einleitung ins N. T. Th. I, S. 109) annimmt, im Anfange des 3. Jahrh. oder wie Andere meinen, ſchon im 2. Jahrh. und nicht nach de Wette's (Einleitung ins A. T. §. 21) Anſicht im 4. Jahrh. entſtanden iſt. — Nennen die bisher angeführten Zeugen den Apoſtel geradezu als den Verf. unſers Briefes, ſo finden ſich Anſpielungen auf denſelben bereits ſchon früher. Juſtinus Martyr, Theophilus Antiochenus und Dionyſius Romanus nennen Chriſtus, in Uebereinſtimmung mit Col. I, 15, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, und der Erſtere überdies: τὸν πρωτότοκον πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων und τῶν πάντων ποιημάτων. Von beſonderer Wichtigkeit aber iſt, daß ſelbſt bei häretiſchen Chriſten kein Zweifel an der Aechtheit unſers Briefes vorkommt. Irenäus (adv. haer. I, 3) ſagt ausdrücklich, daß die Gnoſtiker ſich zu Gunſten ihrer Lehre auf Col. I, 16. II, 9. III, 11 beriefen, woraus deutlich genug hervorgeht, daß ſie dem Briefe apoſtoliſche Autorität beilegten; auch findet ſich derſelbe in der Sammlung der zehn Pauliniſchen Briefe, die Marcion unter dem Namen ὁ ἀπόστολος, τὸ ἀποστολικόν, für kanoniſch gelten ließ, als der achte aufgeführt; vergl. Tertullian adv. Marcionem lib. V und Epiphanius[1]). Aus allem dieſem geht deutlich hervor, mit wie großem Rechte Euſebius unſern Brief zu den Homologumenen zählt; auch iſt es nicht zu verwundern, daß bei ſo übereinſtimmender Tradition der älteren Kirche auch in den folgenden Jahrhun-

1) Eine vollſtändigere Anführung der äußern Zeugniſſe für die Authentie des Briefes findet ſich namentlich bei Lardner Tom. II und bei Böhmer: Isagoge in ep. ad Col. S. 173 ff.

derten die Aechtheit desselben nicht bezweifelt wurde. Selbst in den neueren Zeiten, in denen man die Tradition einer strengern Prüfung zu unterwerfen und oftmals durch innere Gründe zu entkräften angefangen hat, haben selbst die scharfsinnigsten Kritiker die Authentie desselben nicht in Abrede gestellt. So heißt es bei de Wette[2]): „Der Brief trägt das volle Gepräge der Aechtheit an sich und hat von jeher zu den allgemein anerkannten Schriften gehört"; womit auch Credner übereinstimmt. Demgemäß sagt Bähr: „Daß unser Brief den Ap. Paulus zum Verf. habe und kein untergeschobenes Werk sei, ist von jeher allgemein anerkannt und noch von Niemanden bestritten worden. Der Paulinische Geist, der darin weht, ist unverkennbar, und alles Eigenthümliche, wodurch sich die Schriften dieses Apostels auszeichnen, findet sich in unserm Briefe, ob er schon kurz ist, beisammen. Darum kann es schon keinem Besonnenen einfallen, an der Aechtheit zu zweifeln oder ein kritisches Spielwerk zu treiben." — Was Bähr in diesen Worten als fast unmöglich bezeichnet, ist indeß dennoch geschehen, und zwar auf eine so eingehende Weise, daß es nicht übersehen werden darf. Nachdem nämlich zuerst Baur seinen Zweifel an der Aechtheit unsers Briefes kurz angedeutet und dadurch zu begründen gesucht hat, daß derselbe das Vorhandensein gnostischer Irrlehre zu der Zeit des Ap. Paulus voraussetze, während entscheidende Gründe für den spätern Ursprung derselben sprechen; ist eine ausführliche kritische Prüfung der Authentie von E. Th. Mayerhoff erschienen[3]), durch welche aus innern Gründen der nichtapostolische Ursprung des Briefes nachgewiesen werden soll. Mayerhoff beruft sich auf folgende vier Gründe:

---

2) Einleitung ins N. T. §. 144.

3) Der Brief an die Colosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft von Dr. E. Th. Mayerhoff; nach dessen Tode herausg. von J. L. Mayerhoff. Berlin 1838.

1) auf die auffallende Verschiedenheit, die in lexicalischer und grammatischer Rücksicht, sowohl in negativer als auch in positiver Hinsicht zwischen diesem Briefe und den unzweifelhaft als ächt anzuerkennenden pauliniſchen Briefen stattfinde;

2) auf die in diesem Briefe herrschende Denk- und Darstellungsweise, die von der pauliniſchen offenbar abweiche;

3) auf das eigenthümliche Verhältniß des Epheserbriefes zu dem vorliegenden, das sich nur dann begreifen und erklären lasse, wenn man annimmt, daß der Verf. des letzteren jenen vor sich gehabt und sich darnach gerichtet habe; endlich

4) auf die Irrlehre, deren Dasein der Brief voraussetze und die sich als Cerinthisch zu erkennen gebe.

Ob diese Gründe beweisend sind oder nicht, kann erst später untersucht werden, darum muß hier das Urtheil über die Authentie des Briefes noch ausgesetzt bleiben; allein dessenungeachtet darf bei der Erklärung des Briefes selbst von der Voraussetzung der Aechtheit desselben ausgegangen werden, da für dieselbe mit so ungetheilter Zusammenstimmung alle Zeugnisse und Urtheile von der früheſten Zeit her sprechen. Keineswegs ist der Grundsatz Mayerhoffs, „daß die Tradition und die Wissenschaft erst Feinde werden müssen, um wieder Freunde werden zu können", zu billigen, da die historische Wissenschaft, wenn sie nicht eine bodenlose werden oder vielmehr sich selbst aufheben will, die Tradition als ihre nothwendige Voraussetzung anzuerkennen hat. Es wäre durchaus Willkür, wenn bei so übereinstimmender Tradition, wie sie in Bezug auf die Authentie unseres Briefes herrscht, die Wissenschaft das Vertrauen zu ihr verleugnen, und sich von vorn herein in eine feindselige Stellung zu derselben setzen wollte. —

Indem Mayerhoff durch die von ihm angeführten Gründe die Unächtheit des Briefes darzuthun sucht, weicht er zugleich in seinem Urtheile über den innern Werth desselben von dem Urtheile aller Frühern ab. Calvin nennt

denſelben blos um des erſten Capitels willen einen: thesaurus incomparabilis; de Wette benutzt unſern Brief, denſelben mit dem Epheſerbrief vergleichend, dazu, dieſen zu verurtheilen, indem er ihn nur eine wortreiche Erweiterung jenes Briefes nennt und den gedankenleeren Wortreichthum deſſelben im Vergleich mit der reichen Kürze des Coloſſerbriefes für befremdend erklärt; Bähr ſagt: „Was die Darſtellungsweiſe betrifft, ſo gilt vorerſt von unſerm Briefe, was im Allgemeinen von allen Pauliniſchen Schriften gilt: Lebendigkeit und Kraft, Tiefe und Fülle der Gedanken, die öfters mit den Worten ringen, große natürliche Anlagen, die aber vom Geiſte Jeſu Chriſti durchdrungen, geläutert und erhöht ſind. Insbeſondere aber tritt in dieſem Briefe eine körnige, bündige Kürze als characteriſtiſch hervor. Wie ferner andere in der Gefangenſchaft geſchriebene Briefe, ſo athmet auch dieſer den Geiſt der innigſten Liebe und der Freude in allen Trübſalen und Leiden. Obgleich gebeugt durch die äußern Verhältniſſe, die das Gehen in alle Welt und das Tragen des Namens Jeſu vor alle Heiden unmöglich machen, wächſt die innere Freudigkeit und Ergebung des großen Heidenapoſtels deſto mehr und die Kraft Deſſen, der in den Schwachen mächtig iſt, zeigt ſich unter dieſen Umſtänden gerade deſto herrlicher und bewundernswürdiger." — Ganz anders lautet dagegen das Urtheil Mayerhoffs. Nachdem derſelbe nachzuweiſen geſucht hat, daß der Verf. des Coloſſerbriefes den an die Epheſer benutzt habe, ſagt er: „Daß eine ſolche Benutzungsart ſeiner ſelbſt dem Apoſtel zuzutrauen wäre, würde heißen, den geiſtvollen, gewandten, gedankenüberſchwänglichen, kräftigen, ſelbſtändigen Paulus zu einem Geiſtesſchwächling machen, und wo noch irgend geſunder Sinn iſt und Verehrung für den Apoſtel, wird man ihm dergleichen nicht zumuthen." — An einer andern Stelle (S. 28) heißt es: „Wenn ſich beim Paulus Gedanke auf Gedanke drängt, Einzelnes in der letzten Entwickelung zu anderem Neuen Veranlaſſung giebt, und die Rückkehr zu dem Haupt-

gedanken deshalb häufig sehr entfernt und mit Vernachlässigung der grammatischen Construction geschieht, wenn man überall unwillkürlichen Anakoluthen, der oratio variata, der Auslassung von Sätze vermittelnden Gedanken begegnet, so gewahrt man dagegen in unserem Briefe nichts von diesem lebendigen Style. Selbst das zweite Capitel, welches am selbständigsten dasteht, entwickelt und baut sich wohl tautologisch, aber nicht in Paulinischer Lebendigkeit"; und endlich S. 46: „Man wird leicht die Geistesüberlegenheit des Paulus vor unserm Verfasser zugeben; allein ich bin damit noch nicht zufrieden; ich behaupte eine offenbare Gedankenarmuth; denn sie zeigt sich deutlich genug in der unmäßigen Synonymenhäufung, die den Stoff erweitern soll." —

§. 2.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als Abfassungsort des Briefes bezeichnet die Tradition Rom. In dem Briefe selbst findet sich freilich keine Erwähnung dieser Stadt; indessen geht — die Authentie desselben vorausgesetzt — so viel aus demselben hervor, daß Paulus sich bei der Abfassung in Gefangenschaft befand. Wäre die Unterschrift, wie sie sich in Cod. A und B findet: *πρὸς Κολοσσαεῖς (ἐγράφη) ἀπὸ Ρώμης*, ächt, dann wäre diese freilich ein Zeugniß dafür, daß dies die Gefangenschaft des Apostels, die er in Rom zu erdulden hatte, gewesen sei; allein es ist nicht zu bezweifeln, daß die Unterschrift überhaupt (wie auch die Ueberschrift) erst später dem Texte hinzugefügt ist, daher sich in Betreff ihrer in den Handschriften die größten Verschiedenheiten finden; wie denn auch mehrere Handschriften die Worte *ἀπὸ Ρώμης* nicht haben. Wenn dagegen die Koptische Uebersetzung in der Unterschrift Athen[4]),

4) Credner (Einleit. in das N. T. §. 144) bemerkt jedoch in Bezug hierauf: „Der Brief an die Colosser soll nach der Koptischen

oder wenn Petrus Lombardus, Lanfrankus und Dionyſius Carthuſianus Epheſus als den Ort bezeichnen, von wo Paulus den Brief geſchrieben habe, ſo fehlt es ſolcher Meinung an jedem Grunde, zumal ſich eine Gefangenſchaft des Apoſtels weder in Athen noch in Epheſus nachweiſen läßt. Mehr Berückſichtigung verdient dagegen die Meinung von D. Schulz[5]), daß ſowohl dieſer Brief, als der an die Epheſer und der an Philemon, von Paulus während ſeiner Gefangenſchaft zu Cäſarea verfaßt worden ſeien. Die Gründe, wodurch D. Schulz dieſe Meinung zu rechtfertigen ſucht, ſind folgende: 1) In Rom mochte P. nicht viel Specielles von den aſiatiſchen Gemeinden erfahren, um in einem beſondern Sendſchreiben auf deren Umſtände eingehen und etwas Eingreifendes ihnen ſagen zu können; 2) Sollen die Briefe aus Rom, und zwar nicht lange nach Ankunft des Paulus in dieſer Stadt geſchrieben ſein, ſo muß angenommen werden, daß die darin vom Verf. erwähnten chriſtlichen Freunde: Lucas, Markus, Demas, Ariſtarch, Epaphras, Oneſimus, Jeſus Juſtus, Timotheus ſich gleichfalls in Rom befunden haben. Dies iſt aber ſchon an ſich unwahrſcheinlich und wird dadurch noch unglaublicher, daß der meiſten dieſer Männer in den wirklich aus Rom geſchriebenen Briefen (an die Philipper und dem zweiten an Timo-

---

Ueberſetzung von Athen aus geſchrieben ſein. Ein Koptiſcher Text iſt mir nicht zugänglich. Nach Mill's N. T., herausg. von Küſter, ſoll die Unterſchrift lauten: Per Tychicum, Achaicum, Onesimum, Marcum. In qua versione etiam notatur epistolam hanc scriptam fuisse Athenis." Nach Wetſtein und Griesbach dagegen heißt die Unterſchrift: ἐγραφὴ ἀπὸ Ἀθηνῶν διὰ Τυχ. καὶ Ὀνησ. καὶ Μάρκου τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Es ſcheint alſo hinter dem Achaicus ein Verſehen zu ſtecken, welches zu der Beſtimmung ἀπὸ Ἀθηνῶν veranlaßte. Achaicum iſt aber wohl nur aus Verſehen aus Aristarchum (Col. 4, 10) entſtanden."

5) S. 612 ff. der in den Studien und Kritiken Bd. II Heft III 1829 enthaltenen Recenſion über Eichhorn's und de Wette's Einleitung ins N. T. —

theus) mit keiner Sylbe gedacht ist; ferner, daß in dem Reiseberichte des Lucas Apg. XXVII, 2 ausdrücklich gesagt wird, nur Aristarch sei mit dem Ap. nach Rom eingeschifft worden. Von Lucas versteht sich aus der Art seiner Erzählung von selbst, daß er als zweiter Begleiter angesehen sein will; 3) Es ist unglaublich, daß Onesimus, von dem es Philem. 15 heißt, er sei auf ganz kurze Zeit (πρὸς ὥραν) von seinem Herrn Philemon getrennt worden, nicht etwa in eine benachbarte Stadt oder Provinz, sondern sogleich übers Meer in die weiteste Ferne, nach Rom, entsprungen, hier auch sogleich in nähere Verbindung mit dem Ap. gekommen und sofort über das Meer wieder heimgeschickt worden sei; 4) der Schluß des Briefes an Philemon, wo P. diesen auffordert, die Herberge für ihn bereit zu halten, paßt nicht zu der Annahme, daß derselbe in Rom geschrieben sei; denn P. hatte, dem Briefe an die Römer zufolge, die Absicht, von Rom aus nach Spanien zu reisen, nicht aber, nach dem Oriente sogleich zurückzukehren; auch konnte für ihn in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Rom keine Aussicht zu einer so baldigen Rückkehr nach Asien vorhanden sein; endlich 5) der freudige, zuversichtliche Ton, welcher in den 3 Briefen herrscht (Philem. 11. 18. 19 trifft man selbst Scherze), eignet sich weit besser für die erste Zeit seiner milden Haft in Cäsarea, aus der er bald frei zu werden hoffen konnte, als für die spätere, wo nach jahrelangen vergeblichen Bemühungen, die Freiheit wieder zu erlangen, sein Gesichtskreis sich immer mehr verdunkelte. — Gegen diese Gründe erheben sich jedoch manche Bedenken, durch welche ihre vermeintliche Beweiskraft sehr geschwächt wird. Wenn man nämlich bedenkt, daß Rom die Welthauptstadt war, mit welcher von allen Gegenden aus lebhafter Verkehr unterhalten ward, so läßt sich nicht verkennen, daß der erste und dritte Grund von keinem Belange sind, dazu kommt einerseits, daß P. selbst in dem Briefe auf denjenigen hinweist, von dem er die genauere Kenntniß der kleinasiati-

schen und namentlich der colossischen Gemeinde erhalten hatte, die ihn zu dem Briefe veranlaßte; andererseits, daß das πρὸς ὥραν Philemon 15 keineswegs so zu erklären ist, wie D. Schulz meint. Mit Recht hat schon Harleß[6]) bemerkt: „Der Ap. sagt dort nicht absolut, des Sclaven Entfernung von seinem Herrn sei nur kurz gewesen, sondern es heißt in Beziehung auf seine Bekehrung: vielleicht ward er darum auf kurze Zeit von dir geschieden, damit er auf ewig dein würde (ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς) nicht mehr als Sclave, sondern mehr denn Sclave, als geliebter Bruder. Wer sieht nicht, daß die Entfernung des Onesimus nur relativ, im Verhältniß zur Ewigkeit, πρὸς ὥραν genannt werde?" — Gegen den zweiten Grund aber ist zunächst geltend zu machen, daß die Anwesenheit mehrerer der im Br. an die Colosser erwähnten Freunde des Ap. zu Rom auch aus andern Nachrichten gewiß ist; aus der Apostelgeschichte geht, wie auch Schulz anerkennt, hervor, daß Lucas und Aristarch den Ap. dorthin begleitet haben, aus dem Briefe an die Philipper, daß auch Timotheus dort bei ihm gewesen sei; daß auch Tychikus mit P. nach Rom gekommen, ist aus Apg. XX, 14 ff. wenigstens wahrscheinlich. War nun Onesimus schon früher, vielleicht um dort ein Unterkommen zu finden, ohne Beziehung auf P. ebendahin gekommen, und war Epaphras, in der besondern Absicht, um dem Apostel Mittheilung über den Zustand der Gemeinde in Colossä zu machen und mit ihm sich hierüber zu besprechen, nach Rom gereist, so bleiben nur noch Markus, Demas und Jesus Justus übrig, deren Anwesenheit in Rom auffallend scheinen könnte; allein doch gewiß nicht so auffallend, daß dies als Grund zur Abweichung von der alten Tradition gelten dürfte. Wie aber ihre dortige Anwesenheit dadurch noch unglaublicher werden soll, daß dieser Männer in dem

6) Comment. über den Brief Pauli an die Epheser. Einleitung §. 2. S. LXIV.

Br. an die Philipper nicht gedacht ist, läßt sich um so weniger einsehen, als P. in diesem Br. nicht etwa die Namen Anderer nennt, von denen er der Gemeinde Grüße bestellt, sondern unbestimmt sagt: ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί, worunter er ja eben jene kann gemeint haben. Jedenfalls beweist jener Grund zu viel, da derselbe auch die Anwesenheit des Lukas und Aristarch in Rom unwahrscheinlich machen würde, denn auch dieser geschieht in dem Philipperbriefe keine Erwähnung. Dazu kommt, daß ja nicht nothwendig alle die Freunde, die bei P. waren, als er den Brief an die Colosser schrieb, auch zur Zeit der Abfassung jenes Schreibens bei ihm gegenwärtig gewesen sein müssen. — Gerade der Umstand, daß die Männer, deren Anwesenheit in Rom nicht zu bezweifeln ist, der Gemeinde zu Colossä ihre Grüße bestellen lassen, kann vielmehr als eine Bestätigung der Tradition geltend gemacht werden, zumal wenn sich nicht nachweisen läßt, daß dieselben auch in Cäsarea bei Paulus gewesen seien. — Nach der wahrscheinlichsten Erklärung von Apg. XX, 4. 5 berichtet Lucas, daß den Apostel auf seiner Reise von Macedonien nach Asien (worunter das proconsularische Asien zu verstehen ist) Sopatros, Aristarch, Sekundus, Cajus und Timotheus begleitet, die Asiaten Tychikus und Trophimus aber ihn und Lukas (ἡμᾶς) in Troas erwartet haben. Von da sind nun Lukas, Tychikus und Trophimus als die Gefährten des Ap. zu denken, wie denn auch XXI, 29 ausdrücklich erzählt wird, daß Trophimus bei Paulus in Jerusalem gewesen sei. Der Uebrigen geschieht weiter keine Erwähnung. Aus XXVII, 1 geht hervor, daß Lukas — sammt Tychikus und Trophimus — mit Paulus in Cäsarea war; wahrscheinlich waren dieselben ihm nach seiner Abführung dahin gefolgt und während der Gefangenschaft in seiner Nähe geblieben. Daß in ἡμεῖς von XX, 6 an die vorhergenannten: Sopatros, Aristarch, Sekundus, Cajus und Timotheus nicht mit eingeschlossen zu denken sind, daß also diese auch die Reise nach Jerusalem

nicht mitgemacht haben, ergiebt sich aufs deutlichste aus XXVII, 2; denn wie hätte Lukas im entgegengesetzten Falle dazu kommen sollen, den einen derselben, nämlich den Aristarch, als Begleiter des Ap. von Cäsarea aus, besonders zu nennen? Umschließt ἡμεῖς alle jene Vorhergenannten, so war ja auch Aristarch mit eingeschlossen, und seiner konnte unmöglich besondere Erwähnung geschehen. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß jene Freunde des Ap. ihm nur bis nach dem proconsularischen Asien gefolgt, dann aber zurückgeblieben waren, und daß nur Aristarch hernach wieder zu ihm gekommen sei, als derselbe im Begriff war, sich nach Rom einzuschiffen. Da sich nun aber Timotheus hernach wirklich in Rom befand, so hat dieser die Reise dahin später gemacht. Nur das könnte auffallen, daß Trophimus in keinem der in der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe namhaft gemacht wird; allein nichts hindert anzunehmen, daß Trophimus schon bald nach der Ankunft des Ap. in Rom wieder zurückgereist sei, um etwa, wie Steiger vermuthet, „die glückliche Ankunft und die günstigen Aussichten des theuren Gefangenen zu melden, den Timotheus vielleicht aber namentlich zu ihm zu bescheiden." — Während wir demnach die bestimmte Angabe besitzen, daß Timotheus und Aristarch in Rom gewesen, fehlt uns nicht nur jede Andeutung davon, daß dieselben während der Gefangenschaft des Apostels zu Cäsarea bei ihm gegenwärtig gewesen seien, sondern es erscheint dies auch nach der Erzählungsweise des Lukas als eine höchst unwahrscheinliche Vermuthung. — Eben so wenig ist auch der vierte Grund haltbar; denn sobald man die Lage des Apostels sowohl zu Cäsarea als auch zu Rom genau erwägt, so ist nicht zu verkennen, daß er eher in Rom als in Cäsarea an eine Rückkehr nach Kleinasien denken und in Beziehung auf dieselbe den Philemon auffordern konnte, ihm eine Herberge einzurichten. Noch ehe P. nach Cäsarea geführt ward, erhielt er, wie bekannt ist, in Jerusalem von dem Herrn die Zusage, daß er, wie er von

ihm zu Jeruſalem gezeugt habe, auch zu Rom von ihm zeugen ſolle, nach Apg. XXIII, 11. Je ſtärker nun ſchon vorher die Sehnſucht in ihm geweſen war, das Evangelium auch zu Rom zu verkündigen (Röm. I, 13—15), deſto lebendiger mußte ihn dieſes Verlangen nach jener Zuſage während ſeiner Gefangenſchaft in Cäſarea durchdringen; ja deſto natürlicher war es, daß er eben dieſe als ein Mittel anſah, nach Rom zu gelangen, wie er ſich denn auch hernach auf den Kaiſer berief und vor ſein Gericht geſtellt zu werden verlangte (Apg. XXV, 10. 11). War nun ſchon zuvor, als er auf der Reiſe von Troas nach Jeruſalem begriffen war, die Ueberzeugung in ihm, daß er nicht wieder nach Epheſus und der Umgegend dieſer Stadt kommen werde (Apg. XX, 25), ſo läßt ſich durchaus nicht annehmen, daß er in ſeiner Gefangenſchaft zu Cäſarea die Erwartung ſollte gewonnen haben, bald wieder in jene Gegenden zurückzukehren. In Rom aber konnten ſich, wenn auch nicht alsbald nach ſeiner Ankunft daſelbſt, doch gewiß einige Zeit ſpäter, die Umſtände ſo geſtaltet haben, daß er eine baldige Befreiung aus ſeinen Banden wohl erwarten durfte; und hatte er auch in früherer Zeit den Gedanken gehabt, von Rom aus noch weiter nach Weſten zu gehen und ſelbſt in Spanien das Evangelium zu verkündigen, ſo konnten doch die Nachrichten, welche er in Rom über den Zuſtand der phrygiſchen Gemeinden erhielt, den Entſchluß in ihm erzeugen, alsbald nach ſeiner Befreiung jene durch Irrlehrer ſo ſehr bedrohten Gemeinden zu beſuchen. — Was endlich den fünften Grund betrifft, ſo läßt ſich im Gegentheil behaupten, daß eine freudige, zuverſichtliche Stimmung dem Ap. in Rom natürlicher war, als in Cäſarea, da ja durch ſeine Abführung nach Rom das heiße Verlangen, eben dort das Evangelium zu verkündigen, erfüllt war; wie denn auch Lucas Apg. XXVIII, 31 ausdrücklich berichtet, daß er ungehindert μετὰ πάσης παῤῥησίας daſelbſt von dem Reiche Gottes und dem Herrn Jeſus Chriſtus gepredigt habe, was

von Paulus selbst Phil. I, 12. 13 bestätigt wird. Mit Recht sagt Steiger: „Nimmt man Rücksicht auf die Verheißung Apg. XXIII, 11, und setzt voraus, daß sie die Seele Pauli während der ganzen Zeit der Gefangenschaft gleichmäßig erfüllte, so ist auch anzunehmen, daß er nicht mit Ruhe, als hätte er nicht eine so erhabene Aufgabe vor sich, als trüge er sich nicht fortwährend mit dem Entschlusse noch größerer Kraftanstrengung und Aufopferung, an die Kleinasiaten Briefe schreiben konnte, welche auch keine Spur dieses Riesengedankens tragen, obwohl P. ihn früher sonst, als er ihn erst noch vor sich hatte und seine Ausführung in größerer Entfernung und minder abschreckender Gestalt vor sich sah (Röm. I, 9—15; XV, 22. 32), auch ohne besondere Veranlassungen aussprach (Apg. XIX, 21)." —

Nach diesen Bemerkungen ist es gewiß nicht voreilig, mit Harleß zu urtheilen, daß sich kein Grund finde, die alte Ueberlieferung, daß die genannten Briefe in der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben seien, zu verlassen, ja, daß den angestellten Untersuchungen zufolge jener alten Tradition vor der neuen Hypothese von D. Schulz ein entschiedener Vorzug einzuräumen sei. — Zur Bestätigung dieses Urtheils führt Steiger noch vornehmlich zwei Gründe an. Steiger meint nämlich, nur wenn die Briefe in Rom abgefaßt seien und also, nachdem P. schon längere Zeit von den kleinasiatischen Gegenden entfernt war, lasse sich erklären, woher es komme, daß P. in dem Briefe an die Epheser keinen seiner Gehülfen an diese grüßen lasse. Anders müsse man annehmen, daß alle die, von denen er in unserm Briefe Grüße an die Colosser bestellt, in dem Augenblicke, da er den Brief an die Epheser schrieb, von Cäsarea abgereist gewesen seien, was jedoch eine durchaus willkürliche Hypothese sein würde; wäre der Brief dagegen in Rom verfaßt, so lasse sich jener Umstand leicht erklären, da in dem größern Zeitraum von 5—6 Jahren die Zahl der Neubekehrten in jenen Gegenden gewiß so zugenommen

habe, daß er die dortigen Christen in Masse als persönlich Unbekannte betrachten konnte. Indessen bemerkt Steiger selbst, daß man sich über diese Schwierigkeit im Nothfalle hinwegsetzen könne; und in der That ist dieselbe auch keineswegs für bedeutend zu halten, da das Weglassen solcher Grüße im Epheserbriefe manche andere Gründe haben konnte — wie es sich z. B. leicht genug aus der Tendenz, die jener Brief als ein Sendschreiben, wie Steiger selbst ihn nennt, hatte — erklären läßt; sich zur Erklärung dieses Umstandes auf die Unbekanntschaft des Ap. mit dem größern Theile der Gemeinde zu berufen, ist aber um so weniger zu rechtfertigen, als sich eine derartige Unbekanntschaft des Ap. mit der Gemeinde zu Colossä doch auch voraussetzen läßt, P. aber dennoch in dem dorthin gerichteten Schreiben Grüße bestellt. — Ferner führt Steiger als ein Zeugniß dafür, daß unser Brief nicht zu Cäsarea geschrieben sei, an, daß der Ausdruck des Ap. Ephes. VI, 20: ἐν ἁλύσει nur zu der Art der Gefangenschaft passe, die P. in Rom zu erdulden hatte; da derselbe darauf hinweise, daß er sich in einem weniger strengen Verwahrsam befunden habe: mit einer Kette gebunden, nicht mit zweien; was ganz mit dem Berichte, den Lucas Apg. XXVIII, 16. 17. 30 von der Gefangenschaft des Ap. zu Rom gebe, übereinstimme; in Cäsarea dagegen sei P. ganz und gar nicht gefesselt gewesen, vielmehr habe er sich dort in der mildesten custodia militaris befunden: von Soldaten bewacht, aber ohne Ketten. Erst als Felix in Begriff gewesen, Cäsarea zu verlassen, habe er ihn wieder fesseln lassen. Da nun P. gleich bei dem ersten Verhöre vor Festus an den Kaiser appellirte, und sich doch nicht denken lasse, daß er nach dieser Appellation die Hoffnung aussprechen konnte, bald nach Colossä zu kommen, so hätte er, wenn Cäsarea als der Abfassungsort seiner Briefe gelten soll, dieselben während der fünf Tage, die von dem Abgange des Felix bis zu der Ankunft des Festus verstrichen, schreiben müssen, was jedoch unglaublich sei. Diese Beweisführung

hat allerdings vielen Schein für sich — nur kommt es darauf an, ob die Behauptung, daß P. nämlich in Cäsarea bis zum Abgange des Felix nicht gefesselt gewesen sei, richtig ist. Steiger beruft sich für diese Behauptung sowohl darauf, daß der Chiliarch dem Ap. die Fesseln, die ihm bei dem in Jerusalem ausgebrochenen Aufruhr angelegt worden, vor seiner Sendung nach Cäsarea, nach Apg. XXII, 30, habe abnehmen lassen, als auch darauf, daß aus Apg. XXIV, 23. 24. 26 hervorgehe, daß Felix dem Ap. große Freiheit verstattete; und endlich darauf, daß erst bei dem Abgange des Felix der Fesseln wieder Erwähnung geschehe. Allein dagegen ist zu bemerken, einerseits, daß die von Steiger unbeachtet gelassene Stelle: Apg. XXIII, 18, wo der Schwestersohn des Paulus diesen: ὁ δέσμιος Παῦλος nennt, zeigt, daß die XXII, 30 erwähnte Entfesselung nur eine momentane gewesen sei; anderntheils, daß auch XXIV, 23 nicht nothwendig von einer gänzlichen Erledigung der Fesseln zu erklären ist und endlich, daß sich eben so wenig XXIV, 27 als Beweis dafür anführen lasse, daß Felix den Ap. von Neuem habe in Fesseln legen lassen. Da Lucas nur erzählt, daß er ihn gefesselt zurückließ, so konnte er damit nur andeuten wollen, daß er eigentlich die Sache des Apostels vor seinem Abgange hätte zu Ende bringen und ihn freilassen müssen, daß er ihn aber in Fesseln zurückgelassen habe, um den Juden eine Gunst zu erweisen. Diese Bemerkungen reichen hin, zu zeigen, daß sich aus der Erzählungsweise des Lucas schwerlich die genauere Art und Weise, wie P. in Cäsarea gefangen gehalten worden sei, bestimmen lasse — daß daraus also auch nicht bewiesen werden könne, was Steiger dadurch bewiesen zu sehen wünscht. —

Fällt die Abfassung unseres Briefes, wie es wenigstens als wahrscheinlich gelten muß, in die Zeit der römischen Gefangenschaft des Apostels, so ist der Zeitpunkt, in welchem er geschrieben worden, mindestens annäherungsweise bestimmt. Hug und de Wette geben das Jahr 63 als das Ankunfts-

jahr des Apostels in Rom an, wogegen Neander (Gesch. des apostolischen Zeitalters S. 364 ff.) nachgewiesen hat, daß die Annahme, Felix habe sein Amt im J. 62 niedergelegt, keineswegs hinlänglich begründet sei, daß demnach auch die römische Gefangenschaft recht wohl einige Jahre früher ihren Anfang genommen haben könne. Dasselbe Resultat findet sich auch von Wurm (Tübinger Zeitschr. 1833 H. I) ausgesprochen, der als Resultat seiner chronologischen Untersuchungen angiebt, daß P. frühestens im Frühjahre 59 der Dion. Zeitrechnung, spätestens im Frühjahre 62 nach Rom kam, womit auch Steiger übereinstimmt. Dauerte diese Gefangenschaft nun etwa 2 Jahre, so fällt demnach die Abfassung unsers Briefes in den Zeitraum von 59—64. Da Timotheus und Epaphras die Reise nach Rom nicht mit dem Ap. machten, dieselben sich aber dort befanden, als P. seinen Brief schrieb, so läßt sich hieraus mit Recht schließen, daß der Brief nicht gleich nach der Ankunft des Ap. in Rom geschrieben sei, daß wenigstens so lange Zeit dazwischen verstrich, als dazu gehörte, daß jene beiden Männer von seiner Ankunft daselbst benachrichtigt waren und die Reise dorthin zurückgelegt hatten. Doch findet sich keine Andeutung darüber, wie lange Zeit verging, bis sie diese Reise unternahmen, auch nicht, wie lange sie sich in Rom bei Paulus befanden, ehe er den Brief schrieb; wiewohl es wahrscheinlich ist, daß, nachdem der Ap. durch Epaphras von dem Zustande der Coloss. Gemeinde in Kenntniß gesetzt worden, er nicht lange gezögert haben werde, den Tychikus mit dem Schreiben dorthin abzuschicken. Da aber außer diesem Briefe auch der an Philemon, der an die Epheser und der an die Philipper von P. in Rom geschrieben sind, so entsteht die Frage, in welchem Verhältnisse der Zeit nach diese Briefe zu einander stehen. Bestimmt ist zunächst, daß der Br. an Philemon mit dem an die Colosser gleichzeitig ist, denn nicht nur, daß P. in beiden Briefen Grüße von denselben christlichen Freunden bestellt, sondern mit dem Tychikus, der den Brief nach

Coloſſä bringen ſollte, ſchickte P. auch den Oneſimus dahin, in Betreff deſſen er den Brief an Philemon ſchrieb. Auch hinſichtlich des Verhältniſſes unſers Briefes zu dem an die Epheſer läßt ſich — die Authentie beider vorausgeſetzt — nicht daran zweifeln, daß wenigſtens kein langer Zwiſchenraum zwiſchen beiden anzunehmen iſt: dafür ſpricht nicht nur der Umſtand, daß P. auch in dem Epheſerbrief die Leſer deſſelben auf den Tychikus, als der ihnen über ſeine Lage Auskunft geben werde, hinweiſt, ſondern auch die unverkennbare Verwandtſchaft beider Briefe; welcher derſelben jedoch als der frühere anzuſehen ſei, darüber ſind die Ausleger durchaus getheilter Meinung. Der gewöhnlicheren Anſicht zufolge iſt der Epheſerbrief für früher zu halten; hiefür hat man nicht nur innere Gründe, die aus dem Charakter der beiden Briefe hergenommen ſind, angeführt, (die erſt ſpäter berückſichtigt werden können), ſondern auch den Grund, daß P. in dem Epheſerbriefe den Namen des Timotheus nicht, wie in dem Br. an die Coloſſer und in dem an Philemon, nach dem ſeinigen dem Briefe vorangeſetzt habe, woraus ſich ſchließen laſſe, daß Timotheus bei der Abfaſſung dieſes noch nicht bei dem Ap. in Röm war. Dieſem Grunde iſt jedoch keineswegs eine entſcheidende Kraft beizulegen, da die Auslaſſung auch in andern Urſachen begründet ſein konnte, die uns nur nicht bekannt ſind. In neuerer Zeit haben Neander (Geſchichte des apoſtol. Zeitalters, I S. 388 Anm. 1) und Harleß, dem auch Steiger beiſtimmt, die entgegengeſetzte Anſicht geltend zu machen geſucht. Harleß beruft ſich zur Beſtätigung derſelben auf Epheſ. VI, 21: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμὲ κ. τ. λ., indem er meint, daß ſich das καί vor ὑμεῖς nur aus einer Berückſichtigung des an die Coloſſer geſchriebenen: τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος (IV, 7) begreifen laſſe. Mit Recht weiſt Harleß die Meinung, daß P. καὶ ὑμεῖς im Gegenſatze gegen ſich ſelbſt ſage, als unhaltbar zurück; allein damit iſt noch nicht bewieſen, daß vermittelſt des καί die Leſer des Epheſerbrie-

ses speciell den Colossern gleichgestellt werden sollen; es ist vielmehr denkbar, daß P. sie überhaupt allen denen gleichstellen will, welche mit seiner Lage bekannt waren; sie war ja doch gar Manchen bekannt. Dies berücksichtigend konnte P. wohl schreiben: „damit auch ihr wisset, wie es um mich steht", so daß wir nicht mit Steiger sagen können: daß der Epheserbrief nach dem Colosserbriefe geschrieben sei, habe Harleß aus Ephes. VI, 21 deutlich bewiesen; sondern uns vielmehr auf die Beweisführungen aus dem Inhalte hingewiesen sehen, die Harleß freilich als sehr prekäre bezeichnet und deren er nicht mehr zu bedürfen meint. Diese können jedoch erst später berücksichtigt werden, nachdem das Verhältniß der beiden Briefe zu einander genauer erwogen ist. Was den vierten Brief, den an die Philipper, betrifft, so wird die Abfassung desselben von den Exegeten mit Recht fast einstimmig in die letzten Zeiten der Gefangenschaft gesetzt. Nicht nur setzt der Brief voraus, daß die Philipper, nachdem sie von der Lage des Ap. Kenntniß erhalten, eine Sammlung unter sich veranstaltet und ihm das gesammelte Geld zu seiner Unterstützung zugestellt haben, sondern P. spricht auch schon den Vorsatz aus, den Timotheus aus Rom zu entlassen und zu ihnen zu senden; was offenbar beides darauf hinweist, daß seine Gefangenschaft damals schon längere Zeit gewährt hatte; zu demselben Schluß berechtigt aber auch das, was P. Phil. I, 12 von seiner Wirksamkeit in Rom berichtet. Mit Recht läßt sich deshalb annehmen, daß dieser Brief später als die drei andern geschrieben sei, und ist auch die Länge dieser Zwischenzeit nicht genau zu bestimmen, so ist doch wahrscheinlich, daß dieselbe wenigstens nicht ganz kurz gewesen, da er während derselben sowohl die erfreulichen, als auch die betrübenden Erfahrungen, deren er Phil. I, 12. 13 und II, 21 gedenkt, gemacht zu haben scheint.

§. 3.

Die Stadt Coloſſä und die Gründung der chriſtlichen Gemeinde daſelbſt.

Als die Gemeinde, an welche der Brief gerichtet iſt, bezeichnet dieſer ſelbſt die zu Coloſſä [7]). Ueber dieſe Stadt mögen folgende Bemerkungen genügen. Den griechiſchen Schriftſtellern zufolge lag dieſelbe in dem Theile von Großphrygien, der ſpäter **Phrygia pacatina** hieß, an dem Lykus, einem Nebenfluß des Mäander, nicht fern von Laodicea und Hierapolis. Xenophon nennt ſie **Anab. I, 6, 6** eine πόλις οἰκουμένη, εὐδαίμων καὶ μεγάλη. Später ſank ſie von ihrer früheren Höhe herab, während Laodicea ſich mehr und mehr hob. Daraus erklärt ſich, daß Strabo ſie mit mehreren andern nur als eine der Laodicea umgebenden Städte bezeichnet. Euſebius in ſeinem Chronicon berichtet, daß ſie ſammt Laodicea und Hierapolis im 10. Regierungsjahre des Nero (i. e. 64 p. C. n.) durch ein Erdbeben zerſtört worden; dieſelbe Nachricht findet ſich auch beim Paulus Droſius (**hist. VII, 7**), nur mit dem Unterſchiede, daß derſelbe die Zerſtörung in das 14. Regierungsjahr des Nero ſetzt. Hiermit iſt zu vergleichen, was Tacitus **Annal. XIV, 27** erzählt: **Eodem anno, ex illustribus Asiae urbibus, Laodicea tremore terrae prolapsa, nullo (a) nobis remedio, propriis opibus revaluit.** Zwar wird hier der Städte Coloſſä und Hierapolis nicht erwähnt, dies hindert jedoch nicht, dieſes Erdbeben für daſſelbe zu halten, von welchem Euſebius und Droſius reden; denn es iſt mehr als unwahrſcheinlich, daß Laodicea in

7) Die Meinung einiger älterer Gelehrten, daß unter den Coloſſern die Rhodier zu verſtehen ſeien, die um des bekannten Coloſſes willen dieſen Namen erhalten hätten, bedarf um ſo weniger einer ernſtlichen Widerlegung, als es ſich nicht nachweiſen läßt, daß die Rhodier jemals ſo genannt worden ſind.

Kurzem zweimal vom Erdbeben verwüſtet und daß nur das eine Erdbeben von dem einen und nur das andere von dem andern Schriftſteller erwähnt ſein ſollte. Steht aber dies feſt, ſo gewinnt die Nachricht des Euſebius und Oroſius durch jene Bemerkung des Tacitus ihre genauere Beſtimmung dahin, daß die Stadt Laodicea durch jenes Erdbeben keineswegs gänzlich zerſtört worden; denn ſonſt hätte ſie ſich doch ſicher nicht durch ihre eigne Kraft alsbald wieder erholen können. Ward demnach Laodicea nur theilweiſe zerſtört, ſo darf man auch wohl annehmen, daß auch Coloſſä nur theilweiſe durch das Erdbeben gelitten habe; ſodann erhellt aus der Nachricht des Tacitus, daß ſowohl Euſebius als auch Oroſius die Zeit dieſes Unfalls unrichtig angegeben haben: denn Tacitus ſetzt denſelben in das vierte Conſulat des Nero (XIV, 20: Nerone quartum, Cornelio Cosso coss. etc.), welches mit deſſen ſiebentem Regierungsjahre oder dem Jahre 60—61 p. C. n. zuſammentrifft (ſ. die Fasti consulares von J. G. Baiter in: Ciceronis opera ed. Orellius Vol. VIII p. LXXI und Walther's Ausg. des Tacitus zu XIV, 27). Auffallend iſt es, daß ſich dieſe richtige Zeitbeſtimmung nur bei Steiger angegeben findet, während Bähr die Stelle des Tacitus gar nicht beachtet, Böhmer und Credner ſich zwar auf dieſelbe beziehen, Erſterer aber dennoch das 10., der Andere das 14. Regierungsjahr des Nero als dasjenige bezeichnet, in welchem jenes Erdbeben ſtattfand. Wie aber iſt es zu erklären, daß, wenn Coloſſä um das Jahr 60 durch das Erdbeben litt, P. in ſeinem Briefe deſſelben ganz und gar nicht gedenkt? Steiger meint, dies dürfe nicht befremden, wenn der Brief gegen Ende des folgenden Jahres (oder noch ſpäter) geſchrieben ward. Verließ Paulus im Spätjahre 60 oder gar erſt 61 Cäſarea, ſo konnte er ſchon vorher eine Nachricht von dem Coloſſä betroffenen Unfalle erhalten haben, und es iſt dann allerdings nicht auffallend, daß er deſſelben in einem geraume Zeit ſpäter geſchriebenen Briefe

nicht weiter gedenkt. Doch ist es nach Wurms Berechnung auch möglich, daß P. schon im Spätjahre 58 von Cäsarea abreiste, dann kam er im Frühjahre 59 in Rom an und sein Brief konnte noch vor jenem Erdbeben oder vielleicht gerade um dieselbe Zeit, noch ehe die Nachricht davon nach Rom kam, geschrieben sein. Nur das läßt sich mit ziemlicher Gewißheit behaupten, daß der Brief nicht kurze Zeit nach der erhaltenen Kunde von jenem Vorfalle geschrieben ist, weil sich sonst wohl eine Andeutung davon in demselben finden würde. — Nach Strabo findet sich eine Erwähnung der Stadt bei Plinius (hist. nat. V, 32), der sie zu den oppidis celeberrimis zählt; hieraus läßt sich jedoch noch nicht schließen, daß sie nach Strabo trotz des Erdbebens wieder zu größerem Ansehen gelangt sei, da jene Bezeichnung nicht gerade auf einen besonders blühenden Zustand derselben zur Zeit des Strabo hinweist, sondern durch den Ruhm, den sie aus früherer Zeit her hatte, veranlaßt sein kann. Im 5. Jahrh. geschieht ihrer in den Unterschriften zu den Acten des Chalcedonischen Concils Erwähnung; aber schon Theophylact bemerkt zu Col. I, 2: *Κολοσσαὶ — — πόλις Φρυγίας αὕτη ἡ λεγομένη νῦν Χῶνα.* Nicetas Choniates († 1206) nennt sie wiederum eine große und blühende Stadt, und gedenkt in ihr namentlich einer prächtigen, dem Erzengel Michael gewidmeten Hauptkirche. Später wurde sie durch die Türken zerstört. Noch jetzt giebt es am Górduk (Lykus) einen Ort, den die Türken Chonos nennen, doch bemerkt der Missionar Hartley (s. das von Steiger mitgetheilte Fragment aus dessen Researches in Greece and the Levant): „der Fleck, wo Colossá stand, ist ungewiß." Hartley sah in einer Entfernung von ungefähr einer Meile südwestlich von Chonos Ueberreste, die er für die des alten Colossá zu halten geneigt war. Er selbst konnte keine genauern Untersuchungen anstellen, meint aber, wenn man von Laodicea aus den Lykus stromaufwärts ver-

folge, so werde man sicher Colossä finden, wovon er selbst gewiß nicht weit entfernt gewesen sei. —

Was die Orthographie des alten Namens betrifft, so wird er von den alten Schriftstellern *Κολοσσαί* geschrieben; auf den Münzen werden die Einwohner *Κολοσσῆνοι* und *Κολοσσήνων δῆμος* genannt; dagegen lesen die bewährtesten neutestamentlichen Handschriften: A. B. C. u. a., die Peschito, die Philoxen. Vers., Origenes ꝛc. *Κολασσαί*, was deshalb auch mit Recht von den meisten Auslegern für die ächte Schreibweise des Ap. Paulus gehalten wird. Wie aber P. zu dieser Abweichung gekommen, läßt sich schwerlich bestimmen. —

Mit alleiniger Ausnahme des Theodoret stimmen die sämmtlichen alten Ausleger unsers Briefes und bei weitem die meisten neueren mit einander darin überein, daß Paulus nicht der Gründer der Gemeinde zu Colossä sei, ja daß derselbe vor der Abfassung des Briefes überhaupt nicht in Colossä gewesen sei, indem sie sich zur Bestätigung dieser Behauptung auf Col. II, 1 berufen. Dagegen hat O. Schulz (Stud. u. Krit. 1829 Heft II) und nach ihm J. Wiggers (Stud. u. Krit. 1838 Heft I) die Ansicht geltend zu machen gesucht, daß P. persönlich zu Colossä gewesen sei und die Gemeinde daselbst während seiner Anwesenheit gestiftet habe. Wiggers beruft sich hiefür zuerst auf die Stellen: Apg. XVI, 6 ff. und XVIII, 22. 23, in denen Lucas berichtet, daß P. sowohl auf seiner zweiten als auch auf seiner dritten Missionsreise seinen Weg durch Phrygien genommen habe; da es nun an der zweiten Stelle heißt, er habe alle Jünger gestärkt, so meint Wiggers, dies setze voraus, daß er auf der ersteren mehrere Gemeinden in Phrygien gegründet habe, dann aber sei es auch eine nicht sehr entfernt liegende Voraussetzung, daß der Ap. unter den phrygischen Städten auch Colossä zu einem Besuche ausersehen haben werde, zumal sie zu den bedeutendsten Städten der ganzen Provinz gehörte und sich als Mittelpunkt des politischen und commer-

ciellen Lebens vorzüglich zum Anfangs- und Ausgangspunkte der apoſtoliſchen Verkündigung in Phrygien empfehlen mußte. — Außerdem aber ſucht Wiggers auch durch einige in dem Briefe ſelbſt vorkommende Aeußerungen ſeine Meinung von dem Verhältniß des Ap. zu der Gemeinde zu begründen; zuerſt nämlich beruft er ſich auf II, 1. 2, indem er meint, daß unter ὅσοι κ. τ. λ. nur ein Theil der Gemeinden zu Coloſſä und Laodicea, nämlich nur diejenigen zu verſtehen ſeien, die bei ſeiner Anweſenheit an jenen Orten noch nicht zum Chriſtenthum bekehrt worden und ihm alſo unbekannt waren; ſodann auf II, 5, indem er behauptet, daß das ἄπειμι auf eine frühere Anweſenheit des Ap. zu Coloſſä hinweiſe; ferner auf I, 7, wo ſeiner Ueberzeugung zufolge die Lesart: καθὼς καὶ ἐμάθετε für die richtige zu halten iſt, nach dieſer aber die vom Epaphras verkündigte Lehre einer früheren Verkündigung gegenübergeſtellt und als deren Fortſetzung bezeichnet werde; endlich ſoll ſich daſſelbe Reſultat auch aus I, 1 ergeben, da nämlich P. hier neben ſich den Timotheus nennt, ſo laſſe ſich daraus ſchließen, daß Timotheus den Coloſſern perſönlich bekannt geweſen; da wir nun aber nur von einer Reiſe des Timotheus durch Phrygien, nämlich nur von der, die er nach Apg. XVI, 3 in des Paulus Geſellſchaft unternahm, wiſſen, und da von einer Trennung des Timotheus und Paulus auf jener Reiſe nichts bekannt ſei, ſo ſchließe die Anweſenheit des Timotheus zu Coloſſä zugleich die des P. in ſich. — Nur der erſte und letzte Grund können hier erwogen werden, wegen der übrigen muß ich auf den Commentar ſelbſt verweiſen. Was den erſten Grund betrifft, ſo ſcheint es allerdings auffallend zu ſein, daß P. bei einem zweimaligen Beſuche Phrygiens Coloſſä nicht berührt haben ſoll, zumal wenn man Coloſſä mit Wiggers als den Mittelpunkt des politiſchen und commerciellen Lebens in Phrygien anſieht; allein eben dies iſt eine ganz grundloſe Anſicht, da Strabo, wie bereits bemerkt

worden, Coloſſä nur als eine Nebenſtadt behandelt[8]); ſodann iſt aber auch — was Wiggers ganz unterlaſſen hat — die Lage der Stadt in Beziehung auf die Reiſeroute des Ap. zu beachten. Paulus hatte Lycaonien beſucht und ging durch Phrygien nach Galatien; er befand ſich demnach in den Gegenden, die von dem durch Phrygien ſich hinziehenden Bergrücken nordöſtlich liegen, ſo daß, wenn er ſich auch von Iconium weſtwärts wandte, ſein Weg durch Phrygia paroreios ging. Da ſein Ziel nun zunächſt Galatien war, ſo war es ſelbſt in jenem Falle keineswegs nothwendig, noch verſtand es ſich von ſelbſt, daß er noch weiter nach Weſten hin von dem geraden Wege nach Galatien ablenkte in die Gegenden des Mäander, näher lag es ihm jedenfalls, die Straße nach Kotyäum (in Phrygia epictetos) zu wählen und durch Doryläum nach Galatien zu reiſen. Aber ſelbſt dieſe Ablenkung nach Weſten hin war keineswegs erforderlich, wenn P. von Iconium nach Galatien wollte. Aus den Worten Strabo's (XII, 8): ἡ μὲν οὖν παρώρεια ὀρεινήν τινα ἔχει ῥάχιν, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἐκτεινομένην ἐπὶ δύσιν, ταύτῃ δ' ἑκατέρωθεν ὑποπέπτωκε τὶ πέδιον μέγα, καὶ πόλεις πλησίον αὐτῆς, πρὸς ἄρκτον μὲν Φιλομήλιον, ἐκ θατέρου δὲ μέρους Ἀντιόχεια, erhellt, daß der durch die Natur gleichſam vorgezeichnete Weg von Iconium, welches gleichfalls an der nordöſtlichen Seite jenes Bergrückens lag, durch Philomelion führte; nichts aber deutet darauf hin, daß Paulus dieſen Weg verlaſſend über den Bergrücken nach der jenſeits deſſelben liegenden Ebene ſich wandte. — Dieſe Bemerkun-

8) Die Worte Strabo's (XII 8) ſind: εἶτα Ἀπάμεια ἡ Κιβωτὸς λεγομένη καὶ Λαοδικεία· αἵπερ εἰσὶ μέγισται τῶν κατὰ τὴν Φρυγίαν πόλεων· περίκειται δὲ ταύταις καὶ πολίσματα Ἀφροδισιὰς, Κολοσσαὶ, Θεμεσώνιον κ. τ. λ.; obgleich, wie Wiggers richtig bemerkt, πόλισμα ſeiner Form nach nicht Diminutiv iſt, ſo findet es ſich doch meiſtens nur zur Bezeichnung kleinerer Städte gebraucht, wie ſich auch Strabo deſſelben h. l. offenbar im Gegenſatz von πόλις bedient.

gen mögen hinreichen, um darzuthun, daß es dem, der die Beschaffenheit des Landes und die Lage der verschiedenen Oerter beachtet, nicht auffallend sein kann, wenn P. bei seinem Besuche Phrygiens die Stadt Colossä und ihre Umgegend nicht berührte. — Nicht besser, wie mit dem ersten Grunde, den Wiggers zur Bestätigung seiner Meinung anführt, steht es auch mit seinem letzten Grunde, denn es ist durchaus nicht einzusehen, warum Timotheus, von dessen Wirken wir nur eine so geringe Kenntniß besitzen, nicht auch ohne Paulus eine Reise nach Phrygien gemacht haben und auf derselben auch den Colossern bekannt geworden sein kann. Daraus, daß wir nichts davon wissen, läßt sich doch noch nicht schließen, daß eine solche Reise nicht stattgefunden habe.

Diejenigen, die eine Anwesenheit des Ap. zu Colossä leugnen, nehmen fast sämmtlich an, daß Epaphras (dessen P. in seinem Briefe I, 7; IV, 12. 13 gedenkt) der Gründer der dortigen Gemeinde gewesen sei; diese Meinung hat auch viel Wahrscheinlichkeit für sich, da P. namentlich an jener ersten Stelle die Colosser auf die Verkündigung, die ihnen durch Epaphras zu Theil geworden ist, hinweist, und sich daraus auch erklären würde, warum gerade Epaphras eine so besondere Sorge, wie P. sie IV, 12. 13 schildert, für jene Gemeinde getragen habe. — Doch bleibt es allerdings auch möglich, daß das Evangelium auf andere Weise nach Colossä gekommen sein kann und Epaphras erst, nachdem schon der erste Grundstein der Gemeinde gelegt war, daselbst ein Verkündiger des Evangeliums ward. — Auch die Zeit, in welcher die Gemeinde gegründet ward, läßt sich — wenn dies nicht durch Paulus geschah — schwerlich sicher bestimmen; nur so viel sei hier bemerkt, daß die Stiftung der Gemeinde meistens in die drittehalbjährige Aufenthaltszeit des Ap. zu Ephesus gesetzt wird, wobei man sich unter anderm auf Apg. XIX, 10: *τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας* und die man-

nigfache Verbindung, welche zwiſchen Epheſus und den Handelsörtern am Mäander ſtattfand, beruft. Mehr als wahrſcheinlich ſei es, daß damals auch Bewohner jener Gegenden und namentlich Epaphras das Evangelium von Paulus hörten und durch ſie die Kunde deſſelben dorthin gebracht wurde.

§. 4.

Die Irrlehre in der Gemeinde zu Coloſſä.

Schon ein flüchtiger Ueberblick des Briefes zeigt, daß ein Hauptaugenmerk des Ap. in demſelben die Warnung vor gewiſſen Irrlehrern iſt, durch welche der evangeliſche Glaube der Gemeinde bedroht ward. Dieſes ſteht feſt; allein die Frage nach der genauern Beſchaffenheit derſelben iſt von den verſchiedenen Auslegern und Kritikern auf die verſchiedenſte Weiſe beantwortet worden. —

Zuerſt iſt in Frage geſtellt, ob ſich die Polemik des Ap. auf verſchiedene häretiſche Richtungen oder auf ein einzelnes häretiſches Syſtem beziehe. Noch de Wette (Einleit. ins N. T. §. 143) ſagt: „Manches deutet auf Eſſener, Anderes auf Gnoſtiker"; allein es läßt ſich bei der Kürze des Briefes ſchwerlich annehmen, daß P. in demſelben verſchiedene Syſteme beſtreitet; nur wenn der Ap. dies beſtimmt andeutet, oder wenn die Züge, die er von der zu bekämpfenden Irrlehre entwirft, ſich durchaus nicht zu einem Bilde vereinigen laſſen, dürfte man ſich zu einer ſolchen Annahme verſtehen. —

Setzt man nun die Einheit der Irrlehre voraus, ſo entſteht die Frage, ob die Verbreiter derſelben dem Chriſtenthume angehörten oder nicht, und im letztern Falle, ob ſie als Heiden oder als Juden anzuſehen ſeien. Beide Meinungen haben ihre Vertreter gefunden. Paulus warnt II, 8 die Coloſſer, ſich nicht durch die Philoſophie fangen zu laſſen; dies hat Mehreren Veranlaſſung gegeben, die Irrlehrer

für Anhänger heidnischer, und näher griechischer Philosophie anzusehen, und zwar hält Tertullian die von P. bekämpfte Irrlehre für die griechische Philosophie überhaupt, Clemens Alex. für die Epikuräische, Grotius für die Pythagoräische, und endlich Heumann für die Platonisch-Stoische Philosophie. — Andere dagegen, sich auf II, 16, wo P. auf das gesetzliche Wesen der Irrlehrer hinweist, berufend, sehen in den Irrlehrern Juden. Diese Meinung wird vornehmlich durch Eichhorn und Schneckenburger vertreten. Eichhorn bezeichnet sie als Juden, „welche durch einen Nimbus äußerer Heiligkeit blendeten und bei den Christen mehr durch einen Schein überirdischer Heiligkeit und durch allgemeine Anpreisungen der seligen Folgen einer übertriebenen Strenge gegen den Körper und die sorgfältige Feier gewisser heiliger Tage, als durch wörtliche Bestreitung des Christenthums und feindliche Angriffe auf dasselbe zu Einfluß gekommen waren." Anders bestimmt Schneckenburger ihre Beschaffenheit. Er geht davon aus, daß es in jener Zeit Juden gab, die sich mit theosophischen Speculationen abgaben und zugleich die Ceremonialgesetze sehr strenge beobachteten, ja eben durch jene diesen höhere Sanction zu geben wußten. Nicht nur in der alexandrinischen Auffassungsweise des Judenthums, bemerkt Schneckenburger sodann, sondern auch in einer gewissen, vielleicht unter alexandrinischen Einflüssen eingetretenen Richtung der palästinensischen religiösen Bildung zeigte sich das Bestreben, ähnlich wie in der neuplatonischen Schule, das Starre, Todte und Mechanische einer alten Religionsform und Verfassung durch eigne bald gemüthliche, bald phantastische Vorstellungen und an sie geknüpfte bedeutungsvolle Gebräuche zu beleben; und zwar nicht nur bei den Juden, die, außerhalb Palästina lebend, in Verkehr mit andern gebildeten Völkern standen, sondern auch in Palästina selbst habe die fleischliche Gesetzesstrenge der herrschenden Kirche die gemüthlichern Israeliten zu jenem Idealismus hingetrieben; ja am Ende hätten selbst

die herrschenden Pharisäer sich mit dieser eigentlich unjüdischen und unpharisäischen Weise befreunden können. Wenn nun Juden dieser speculativen Richtung, bei der den Juden jener Zeit allgemein eigenthümlichen Sucht, Proselyten zu machen, den Heiden, von denen Viele durch den Trieb nach geheimer Weisheit dem Christenthum zugeführt waren, gegenübertraten, so sei ihnen fast nichts anderes zu thun übrig geblieben, als durch Einreihung des Stifters des Christenthums in eine der Geisterklassen, ihrem höchsten Jehova seine absolute Monarchie, und ihrem Judenthume, als der Religion des Ὄν, seine fortwährende Geltung zu sichern. „Ein directes Bekämpfen der christlichen Lehre, sagt Schneckenburger, ging nicht an; am gerathensten war es, sie als eine Stufe im Judenthum gelten zu lassen. Aber über der Religion des Sohnes, konnten sie sagen, stehe die Religion des Wesenhaften, welcher das Haupt ist der großen Geisteskette, der Quell alles Bestehenden in der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Zu ihr müssen die Verehrer des λόγος, um das wahre Ziel der Erlösung von allem Vergänglichen zu erreichen, übergehen, dazu aber könne man nur durch die Mysterien des höchsten Gottes, die nur den wahrhaften Juden, den Philosophen, aufgeschlossen seien, gelangen." Gegen diese Ansicht erheben sich jedoch mehrere Bedenken; zunächst nämlich ist nicht zu übersehen, daß sich geschichtlich kein Judenthum, das Jesum irgendwie als Messias gelten ließ, nachweisen läßt; eine solche Anerkenntniß setzt vielmehr ein Austreten aus dem Judenthum voraus; wohl konnten in späterer Zeit Christen, wie die Ebioniten, im Gegensatz gegen eine antijüdische Richtung, dem Judenthume eine fast gleiche Dignität mit dem Christenthume einräumen und so, das im Christenthume erschienene Neue verkennend, ins Judenthum gewissermaßen zurücklenken, allein unmöglich konnten die Juden auf irgend eine Weise das Christenthum in sich aufnehmen, ohne selbst in dieses

überzugehen. „Die Christusidee, sagt Osiander[9]), in ihrer Anwendung auf Jesum, wie speculativ oder praktisch, wie philosophisch oder historisch sie aufgefaßt wurde, bildete immer, wenn nur die historische Basis nicht ganz aufgegeben ward, als das σημεῖον ἀντιλεγόμενον Luc. I, 52 die Grenzscheide zwischen Christenthum und Nichtchristenthum. Wie sehr auch das erste Jahrhundert schon in seinem von höherem Erkenntnißdrange gährenden und selbst in großartigen Verirrungen und Verschmelzungen des Alten und Neuen, des Einheimischen und Fremden die Wahrheit erstrebenden Geiste auch das Judenthum ergreifen und mit dem Universalismus nach außen, dem es sich näherte, für einen innern Universalismus, mit dem Drange, Fremdlinge in seinen Schooß aufzunehmen, selbst auch für fremde Elemente es empfänglicher machen mochte, gewiß ging jener Drang und diese Empfänglichkeit nicht so weit, daß das Judenthum seine Eroberungen auf Kosten seines wirklichen Besitzes und auf eine Art, bei welcher es eben so leicht dem Christenthume Proselyten zuführen als abnehmen konnte, gemacht hätte." — Zwar beruft sich Schneckenburger auf einzelne historische Zeugnisse, welche das Vorhandensein einer solchen Richtung im Judenthume zu jener Zeit beweisen sollen, namentlich auf den bekannten Ausspruch des Gamaliel Apg. V, 38, auf die jüdischen Exorcisten, welche sich der Formel: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύσσει bedienten, Apg. XIX, 13; auf das Wort der Pharisäer, womit diese gegen die Sadducäer auftraten und für Paulus redeten Apg. XXIII, 9, so wie auf einige Stellen in der Schrift des Justin contra Tryphonem; allein diese Zeugnisse reichen doch keineswegs hin, um die Behauptung Schneckenburger's zu rechtfertigen. Indessen könnte man sagen: Wenn die Juden auch nicht geneigt sein konnten, Jesus irgendwie

9) Ueber die Colossischen Irrlehrer von E. Osiander in der Tübinger Zeitschr. f. Theologie, Jahrg. 1834. Heft III. S. 102.

als eine höhere Erſcheinung anzuerkennen, zumal eine ſolche Anerkenntniß eine Verurtheilung derer, die ihn ans Kreuz gebracht hatten, in ſich geſchloſſen hätte, ſo ließe ſich doch denken, daß ſie nur um die Heidenchriſten zu gewinnen, Chriſtus zum Schein eine beſtimmte Stelle in ihrem Syſteme einräumten. Eben dies ſcheint auch die Meinung Schneckenburger's zu ſein; allein gerade hier zeigt ſich die Unhaltbarkeit dieſer Anſicht aufs klarſte. Jene Juden mußten doch ſo viel erkennen, daß die Chriſten Jeſus für den verheißenen Meſſias hielten, daß er ihnen als Mittelpunkt ihres Lebens galt, als der Mittler, durch den ſie mit Gott verſöhnt ſeien. Unmöglich konnten ſie deshalb hoffen, mit ihren trügeriſchen Reden bei ihnen Eingang zu finden, wenn ſie Jeſus höchſtens als Incarnation eines der untergeordneten Geiſter gelten ließen, vielmehr mußten ſie, wenn ſie nicht von vorn herein die Chriſten zurückſtoßen wollten, ihn irgendwie als Mittler, als denjenigen, durch welchen der Menſch mit der Gottheit in Verbindung tritt, darſtellen, ſie mußten ihm nicht nur eine zufällige, ſondern eine nothwendige Stelle in ihrem Syſteme einräumen; dann konnten ſie freilich weiter gehen und ſagen, man müſſe nicht bei der Verehrung dieſes Mittlers ſtehen bleiben, ſondern, nachdem durch ihn die himmliſche Welt ſelbſt dem Menſchen aufgeſchloſſen worden, mit dieſer unmittelbar in Verkehr treten. Allein wer ſieht nicht, daß damit von den Juden den Chriſten mehr zugegeben war, als ſie ihnen zugeben durften, wenn ſie dieſelben zu einem Abfall vom Chriſtenthum bewegen wollten. Dazu kommt, daß ſich jene berechnende Schlauheit ſchwerlich mit der theoſophiſchen Richtung, der jene Juden zugethan geweſen ſein ſollen, zuſammenreimen läßt. Mit Recht macht Steiger auf dieſen innern Widerſpruch jener Hypotheſe aufmerkſam, indem er ſagt: „Einestheils ſollen die Coloſſiſchen Irrlehrer gewiſſenloſe Proſelytenmacher geweſen ſein, die ohne Hinneigung und Annäherung zu den Grundideen des Chriſtenthums blos äußerlich ſich zu demſelben bekannten,

um ihrer fremdartigen Lehre Anhänger zu verschaffen; anderntheils bringt man mit ihr, um sie historisch plausibel zu machen, jene Vorstellung einer innerlich syncretistischen, oft warm enthusiastischen Theosophie zusammen, welche, ohne von betrügerischen Absichten geleitet zu sein, in sich selbst unbestimmt und flüssig genug war, um sich in vielfache Formen zu gießen und mit verwandten Religionsideen innig zu verschmelzen." — Gegen die Meinung aber überhaupt, daß jene Irrlehrer nicht Christen, sondern Juden gewesen seien, beruft sich Osiander auf die Art und Weise der Polemik des Ap., indem er sagt: „Es ist durchaus nirgends im Briefe die bestimmte Bezeichnung der Gegner als solcher, welche mit ihm und den Colossischen Christen außer Glaubensgemeinschaft stehen, ausgesprochen, da ja blos eine Beschränkung (II, 19), nicht aber eine Verleugnung des christlichen Glaubens — namentlich an die Person und Würde Christi — vorausgesetzt wird, und da warnende Lehren den bekämpften Verführern, selbst II, 16. 18 als Gliedern der Gemeinde, gegeben werden; nirgends spricht der Ernst erschütternder Warnung vor wirklichem Abfall vom Christenthum, wie er bei solchen Gefahren sonst so entschieden hervortritt (Hebr. X, 29. 31)." — Die Entscheidung über die Richtigkeit dieser Behauptung muß hier zwar noch ausgesetzt bleiben, doch kann schon hier bemerkt werden, daß die Ansicht, P. polemisire in unserm Briefe gegen Nichtchristen, von vorn herein nicht wahrscheinlich ist. Es läßt sich schwerlich leugnen, daß, wenn die Juden sich als solche zeigten, der Ap. nicht zu fürchten brauchte, daß eine Gemeinde, in der das christliche Glaubensleben nicht ganz erstorben war, durch die außerhalb derselben Stehenden zum Abfall vom Christenthum verführt werden könnte, am wenigsten in jener Zeit, da die Gemeinden gleichsam noch im Frühlinge des neuen Lebens standen; nahmen jene Juden aber den Schein des Christenthums an, so würde P. ihre Verstellung wohl erkannt und in seinem Briefe gewiß aufgedeckt haben. Wahrscheinlicher ist es deshalb

jedenfalls, daß die Irrlehre von Solchen ausging, die der christlichen Gemeinde angehörten, dessenungeachtet aber einer Richtung folgten, die ihren Ausgangspunkt nicht in dem christlichen, sondern in dem unchristlichen Wesen hatte. Dieser Ansicht sind auch die meisten neuern Beurtheiler, indem sie nur in der genauern Bestimmung dieser Richtung von einander abweichen. Es bieten sich nämlich zwei mögliche Annahmen dar; entweder kann man die Irrlehrer als Anhänger einer mehr helleniſchen oder einer mehr orientaliſch-jüdiſchen Geiſtesrichtung anſehen. Im erſtern Falle liegt es nahe, an das Philoniſche Syſtem zu denken und zu vermuthen, daß die Irrlehre zu Coloſſä aus einer eigenthümlichen Vermiſchung des Chriſtenthums mit dieſem hervorgegangen ſei. Der Philonianismus wurzelte, wie Steiger ſagt, zwar in der weitverbreiteten Tendenz zur Speculation und in einer durch kanoniſche und apokryphiſche Bücher des A. T. längſt begründeten Lehre, ſeine eigenthümliche Geſtaltung aber erhielt er durch die Vermiſchung mit griechiſcher Philoſophie. Dies zeigt ſich beſonders in der Lehre des Philo vom Logos und von den Engeln, die viel idealiſtiſcher iſt, als ſie ſich in dem Orientalismus ausbildete; die „Kräfte" erſcheinen bei ihm nicht ſowohl als magiſch wirkende Potenzen, ſondern vielmehr als innerlich bewegende, formgebende Ideen, als die ἀρεταί des perſönlichen Gottes, was dem Orientalen durchaus fremd iſt, daher konnte auch bei ihm von einem Engeldienſte nicht die Rede ſein. — Will man demnach die Irrlehre zu Coloſſä für weſentlich philoniſch halten, ſo muß ſich nachweiſen laſſen, daß ſie eben jenen überwiegend griechiſchen Character an ſich getragen habe. —

Diejenigen, welche annehmen, daß die Irrlehrer einer orientaliſch-jüdiſchen Geiſtesrichtung gehuldigt haben, halten ſie entweder für Eſſäer oder Kabbaliſten oder Gnoſtiker. —

Oſiander geſteht, daß die Vermuthung des in das Chriſtenthum übergegangenen Eſſäismus nicht ferne liege,

daß diese Hypothese, die seit Chemniz's Vorgang beinahe durch eine Art von exegetischer Ueberlieferung beglaubigt, durch ihre scharfsinnige und gründliche Durchführung von Storr und Flatt vorzüglich gehoben, noch immer das Interesse der Schrift- und Geschichtsforschung in Anspruch nehme. In neuester Zeit hat sich vornehmlich Credner für die Ansicht, daß die Irrlehrer Essäer gewesen seien, erklärt, indem er sagt: „Wenn die große Verwandtschaft der Irrlehrer zu Colossä mit den Essäern unverkennbar und darum allgemein anerkannt ist, so dürfen die Einwürfe gegen einen Zusammenhang derselben nicht hergenommen werden: 1) von dem Orte, denn die mildere Partei unter den Essäern hatte sich mit Vermeidung der größern Städte über viele Orte Palästina's verbreitet; 2) kann das argumentum a silentio von dem Nichterwähnen der Essäischen Waschungen hergenommen, da alles Uebrige so sehr entspricht, keinen Einwurf begründen." Darüber, ob unter diesen Essäern Juden oder Christen zu denken seien, erklärt sich Credner indeß nicht deutlich. Zur Begründung dieser Ansicht könnte man sich darauf berufen, daß dem Essäismus sowohl eine strenge Askese, welche sich mit der Beobachtung des reinen mosaischen Gesetzes nicht begnügte, sondern demselben manche willkürliche Gebote hinzufügte, als auch eine Neigung zur Speculation über die göttlichen Dinge eigen sei, was sich eben so bei den Irrlehrern, die P. bekämpfte, zeigt. Indessen ist, worauf bereits Neander, so wie Schneckenburger, Osiander und Steiger hingewiesen haben, nicht zu übersehen, daß jene Züge keineswegs dem Essäismus allein zukommen, sondern auch auf manche andere ähnliche Erscheinungen passen, daß sie ein nothwendiges Element aller jüdischen Theosophie bildeten. Darnach kann es nicht genügen, in dem Bilde der Colossischen Irrlehrer jene allgemeinen Züge nachzuweisen, sondern es kommt darauf an, ob sich bei ihnen das den Essäern Eigenthümliche, wodurch sich der Essäismus von andern asketisch-spe-

culativen Richtungen des Morgenlandes unterscheidet, wiederfindet, d. h. ihre entschiedene Tendenz zu einer abgesonderten, hierarchisch-bürgerlichen Gemeinschaft unter sich, so wie ihre Geheimnißkrämerei und strenge Sonderung nach den bei ihnen herrschenden verschiedenen Classen. Nur wenn dies der Fall ist, hat man eine Berechtigung dazu, jene Irrlehrer für ursprüngliche Essäer zu halten, denn nimmermehr darf man sich einer solchen Nachweisung dadurch entziehen wollen, daß man sagt, die Essäer hätten, indem sie ins Christenthum übertraten, die frühere Richtung nicht mehr in ihrer Strenge beibehalten, sondern ihre frühere Individualität mehr oder weniger aufgegeben, da es ja in diesem Falle an jedem Beweise dafür fehlen würde, daß jene Irrlehrer überhaupt mit dem Essäismus zusammengehangen haben. —

Die Ansicht, daß die fragliche Irrlehre mit dem System der Kabbala identisch sei, hat, nachdem sie von Herder zuerst angedeutet, von Kleuker weiter ausgeführt worden, in neuerer Zeit einen scharfsinnigen Verfechter an Osiander gefunden. Dieser Gelehrte bezeichnet die Kabbala als „jene überlieferte, kühn und frei sich ausbildende und ausbreitende Geheimlehre, welche mit den großen Räthseln und Problemen alter Religionsweisheit, Kosmogonie und Theodicee, mit Erforschung des Uebergangs des Unendlichen ins Endliche sich beschäftigte und die Lösung auf das mystisch-spiritualistische, jedoch in physische Vergröberung umschlagende Princip der Emanation baute." Sodann schildert er sie ihrem Inhalte nach folgendermaßen: „Es war eine Lichtphilosophie, an die Spitze stellend das Organ und die Offenbarungsseite der Gottheit, die Urausstrahlung des Urersten, dessen drei oberste Abglänze (Sephiroth) die Krone oder das Haupt des großen Geisteralls bilden und das in vier Welten, als eben so vielen Lichtstufen, die Kette seiner Emanationen entfaltet, Alles ausgehend von dem Ensoph durch jenen urersten Strahl, den Adam Kadmon. In der weit und scharf

auseinandergehenden Reihe von Systemen der Wesen haben sich die Ausflüsse des Lichts bis zur Materie herab geschwächt; auch positiv hat sich eine Zerrüttung, von einer Revolution in der höhern Welt ausgegangen, über die niedern Stufen verbreitet; die Gebundenheit des geistigen Lebens auf denselben macht die Erlösung zum Bedürfniß, auf dessen Befriedigung die anziehenden Kräfte und dienenden Mittelgeister des Lichts-Königs hinwirken, als der Erstgeborene, himmlische Messias, dessen materielle Offenbarung ungeziemend und der als der Ausdruck des Unendlichen und als das Band mit dem Unendlichen zu sich und zu seinem Urbilde von einer Stufe des Lichts zur andern emporhebt und zurückführt. Daß dieser mystischen Theorie eine mystische Praxis, diesem speculativen Purismus ein ascetischer Rigorismus zur Seite geht, ist aus der Natur eines solchen Systems, wie aus dem excentrischen Charakter des Zeitalters begreiflich: auch die engere Anschließung der Kabbala an den symbolischen Geist des Judenthums und die Tendenz zur Verklärung desselben begünstigte strenge Heilighaltung des Gesetzes." — Ob nun dieses kabbalistische System wirklich dasjenige ist, welches, eingedrungen in das Christenthum, von Paulus bekämpft wird, läßt sich hier noch nicht untersuchen; doch scheint eine Instanz von vorn herein gegen diese Meinung geltend gemacht werden zu können; dies ist nämlich der Umstand, daß die Kabbala erst eine geraume Zeit später, als P. den Brief an die Colosser geschrieben haben kann, ausgebildet auftritt. Allein findet sich, daß die in diesem Briefe bekämpfte Lehre so deutlich die Züge jenes Systems an sich trägt, daß an einer Identität beider nicht zu zweifeln ist, so könnte man eben dies als einen Beweis des spätern und demnach nichtpaulinischen Ursprungs des Briefes ansehen. — Wenn sich dagegen zeigt, daß die in demselben enthaltenen Andeutungen über die Irrlehre zwar nicht hinreichend sind, um eine solche Identität außer Zweifel zu setzen, daß aber doch eine starke Verwandtschaft zwischen beiden Lehren stattfindet, so ließe sich

annehmen, daß dieſe Irrlehre als eine noch unausgebildete Kabbala zu betrachten ſei — und eben dies iſt die Meinung Oſianders.

Die Meinung, daß die Irrlehre zu Coloſſä für Gnoſticismus oder beſtimmter für Cerinthismus zu halten ſei, iſt in neuerer Zeit vornehmlich von Neander und Mayerhoff vertheidigt worden. Ueber Cerinths Lehre beſitzen wir freilich nicht ganz mit einander übereinſtimmende Nachrichten bei Irenäus und Epiphanius, ſo wie einige Bemerkungen in den von Euſebius III, 28 und VII, 25 aufbehaltenen Fragmenten aus der Schrift des römiſchen Presbyters Cajus gegen den Montaniſten Proclus und einer Schrift des Dionyſius von Corinth; doch läßt ſich ſo viel mit Sicherheit über die Grundzüge ſeines Syſtems entnehmen, daß Cerinth einen Uebergang zwiſchen dem Judaismus und dem eigentlich ſo genannten Gnoſticismus bildet. Cerinth war ein Judenchriſt, der nach dem Berichte des Epiphanius ἀπὸ μέρους im Judenthume beharrte, indem er die Beſchneidung beibehielt und demnach das moſaiſche Ceremonialgeſetz für verpflichtend anſah, dem er jedoch noch willkürliche Gebote, namentlich das Verbot des Weines, hinzufügte. Seine gnoſtiſche Richtung giebt ſich vornehmlich in ſeinen Speculationen über die Schöpfung der Welt zu erkennen; nach Irenäus I, 26 lehrte er: non a primo Deo factum esse mundum, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa et ignorante eum, qui est super omnia, Deum; nach Epiphanius: die Welt ſei von Engeln geſchaffen worden. Er unterſchied mehrere Claſſen der Geiſterwelt; der Demiurgus, der keine rechte Erkenntniß des höchſten Gottes hat, gehört der niedern Ordnung an, die von ihm und ſeinen dienenden Engeln geſchaffenen Menſchen erkennen nur in ihm ihren Gott. Gott aber hatte beſchloſſen, ſie aus dieſem niedern Zuſtande zu dem höheren, in welchem ſie ihn ſelbſt erkennen ſollten, zu erlöſen, darum ließ er einen Aeon der höhern

Geisterordnung sich mit dem durch seine justitia, prudentia et sapientia ausgezeichneten Menschen Jesus, als derselbe von Johannes getauft ward, verbinden. Diese Verbindung dauerte bis zum Anfange der Leiden Jesu: „Vermöge dieser Verbindung erkannte nun der Mensch Jesus den höchsten Gott und offenbarte ihn der Menschheit und selbst dem Weltschöpfer mit seinen Engeln; aber als der Messias von den Juden gefangen und gekreuzigt werden sollte, also vor dem Leiden, verließ der himmlische Christus den irdischen und kehrte in das Pleroma zurück. Der nicht sündenfreie psychische Messias ertrug das Leiden und den Tod als Strafe seiner eigenen Sünde. Der Tod hatte demnach für die Erlösung der Menschheit keine Bedeutung." (Mayerhoff S. 154). Rücksichtlich der Auferstehung Jesu widersprechen sich die Berichte des Irenäus und Epiphanius, ja der Letztere ist hier mit sich selbst im Widerspruch. Nach Irenäus I, 26 nahm Cerinth eine Auferstehung des Menschen Jesus an, und Epiphanius sagt (I §. 1) hiemit übereinstimmend: *πεπονθότα δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ πάλιν ἐγηγερμένον κ. τ. λ.*; an einer andern Stelle dagegen finden sich beim Epiphanius §. 6 die Worte: *οὗτος δὲ ὁ Κήρινθος φάσκει πάλιν τολμήσας, Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ἐσταυρῶσθαι, μήπω δὲ ἐγηγέρθαι· μέλλειν δὲ ἀνίστασθαι, ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις.* Nach den Berichten des Cajus und Dionysius setzte Cerinth als „Vermittelungs- und Uebergangspunkt zwischen der irdischen und der neuen ewigen, himmlischen Weltordnung eine tausendjährige selige Zeit, unter der Regierung des durch die Kraft des Logos siegreichen Messias in dem verherrlichten Jerusalem, als dem Mittelpunkte der verherrlichten Erde." (Neander K. G. I S. 449). — Gegen die Identificirung dieses Systems mit der Colossischen Irrlehre läßt sich nicht der Umstand geltend machen, daß Cerinth mit seiner Lehre erst später, wahrscheinlich am Ende des ersten Jahrhunderts aufgetreten sei, denn einerseits fehlt es doch an ganz sichern

Indicien über die Zeit seines Auftretens, andererseits könnte man, wenn sich jene Identität klar herausstellte, mit Mayerhoff eben dieses zur Bestreitung der Authentie unsers Briefes benutzen. Ergiebt sich aber aus einer unbefangenen Betrachtung, daß uns — wenn auch nicht das ausgebildete Cerinthische System, doch die Grundzüge desselben in jener Irrlehre entgegentreten, so bliebe die Annahme möglich, daß schon vor seinem Auftreten die Keime vorhanden waren, aus denen sich sein System herausbildete, und daß diese vorbereitenden Anfänge es seien, die P. in der Colossischen Gemeinde bekämpfen zu müssen glaubte. — Dieser Ansicht ist unter andern Böhmer. Am Schlusse seiner Untersuchung über die Irrlehre zu Colossä in seiner Isagoge in ep. ad Colossenses sagt er S. 119: „Quod ad pseudapostolos Colossenses attinet, ego considerata indole eorum accuratius, iscos habeam pro hominibus, quorum cultus animorum gnosticismum saperet, quorumque placitis σπέρματα, particula gnosticismi continerentur. Quodsi viri aliquot eruditi censuere, pseudapostolos istos fuisse gnosticos, ego sententiae adstipulor, dummodo ab illis viris gnostici intelligantur ii, qui nonnisi elementis gnosticismi aliquibus imbuti quasi tirones in gnosi sint.“ —

Während die bisher dargestellten Ansichten in der fraglichen Irrlehre diese oder jene einzelne, bestimmt ausgeprägte theosophische Richtung der Zeit annehmen, so haben dagegen Andere die Meinung aufgestellt, daß man sich bei der Bestimmung des Wesens derselben mehr in einer unbestimmteren Allgemeinheit zu halten habe; daß also das, was Mosheim mit dem Namen der orientalischen Philosophie bezeichnet, das Ziel der Paulinischen Polemik sei. Als Verfechter dieser Ansicht ist vornehmlich Hug zu nennen. Nach der Bemerkung, daß man aus den Merkmalen, durch welche der Ap. die Irrlehrer auszeichnet, Gnostiker oder Essäer in ihnen habe wahrnehmen wollen, fährt Hug folgendermaßen fort: „Die Aehnlichkeit der Grundsätze und Meinungen,

welche man bei beiden Theilen in Vergleichung mit den Pauliniſchen Aeußerungen beobachtet haben will, leitet ſich aus einer gemeinſamen Quelle, aus der Philoſophie dieſes Zeitalters her, wovon die einen und die andern auch ihren Antheil bekommen haben. — Es war ſchon lange her ein morgenländiſches, und, wie man es nannte, babyloniſches oder chaldäiſches Lehrgebäude den Griechen und dann auch den Römern vor Auguſt und noch mehr in den Auguſteiſchen Zeiten bekannt, und in vollem Anzuge, ſich über Aſien und Europa zu verbreiten. Es ſtellte verſchiedene Gottheiten und Mittelgeiſter zur Erklärung gewiſſer Naturbegebenheiten auf, und überhaupt zum Geſchäfte der Weltregierung und zur Beantwortung anderer metaphyſiſcher Fragen, welche von jeher unter die ſchwierigen Fragen der Weltweisheit gehört haben. Der praktiſche Theil dieſes Syſtems beſchäftigte ſich mit den Vorſchriften, durch welche man ſich mit dieſen Geiſtern oder Dämonen in Einverſtändniß ſetzen könne. Der Erfolg aber, den ſie aus dieſer Verbindung mit den göttlichen Naturen anſprachen, war dieſer, daß man durch ihre Hülfe übermenſchliche Kenntniſſe erlange, und künftige Dinge weiſſagen und übernatürliche Werke verrichten könne. Dieſe Philoſophen waren unter dem Namen der Magier und Chaldäer berühmt, welche, um ſich den weſtlichen Nationen mehr anzupaſſen, ihr Syſtem nach griechiſchen Formen umbildeten und dann ſelbſt mit der Lehre des Plato, wie es ſcheint, zu vereinbaren wußten, woraus nachher die Neuplatoniſche Schule und im Chriſtenthume die Gnoſtiſche entſprungen ſind." —

Während Hug ſich nicht beſtimmt darüber ausdrückt, ob die von P. bekämpften Irrlehrer dem Chriſtenthume angehörten oder ganz außerhalb deſſelben ſtanden, bezeichnet Steiger ſie beſtimmt als ſolche, die ſich zum Chriſtenthume bekannten. Es waren, Steigers Darſtellung zufolge, Leute, welche die Geiſtesrichtung „der jüdiſch-geſinnten Gnoſtiker, oder genauer: der Anhänger der orientaliſchen Theoſophie

theilten, insofern dieselbe mit der positiven Religion des A. T. (nach theosophischer Auffassung) vermengt wurde und so den Boden bildete, auf dem die in der christlichen Kirchengeschichte auftretenden gnostischen Secten erwuchsen." Das ins Auge zu Fassende, sagt Steiger, sei nicht das Judenthum, noch die asiatische Theosophie an sich, sondern ein Gemengsel aus Beiden, wobei nichts der Annahme im Wege stehe, daß sich diese jüdischen Asiaten überdies mit griechischer oder alexandrinischer Philosophie bekannt gemacht haben. So erscheint die Ansicht Hug's bei Steiger dahin modificirt, daß er die Colossische Irrlehre als einen Syncretismus aus dem allgemeinen Orientalismus, der jüdischen Theosophie und dem Christenthume betrachtet; während er mit jenem darin übereinstimmt, daß sie nicht mit einem der bestimmt ausgeprägten Systeme, als dem Kabbalismus oder Gnosticismus zu identificiren sei, weicht er doch von ihm darin ab, daß er sie für eine neben diesen stehende eigenthümliche Erscheinung des Orientalismus hält. „Wir brauchen nicht zu leugnen, sagt er, daß Cerinths und die Colossische Irrlehre vorzüglich in allgemeinen Grundlinien übereinkommen; diese Grundlinien gehören eben der orientalischen Lehre überhaupt und insbesondere unter den griechisch gebildeten Juden an, und dies verleiht der Cerinthischen Häresie als individueller Gestaltung des Orientalismus nur ein um so höheres Interesse, indem zugleich die Colossische Irrlehre in dasselbe Licht gestellt wird." —

Um ein sicheres Urtheil über die Beschaffenheit der fraglichen Irrlehre gewinnen zu können, ist es nothwendig, sich aller vorgefaßten Meinung entschlagend, zunächst nur darauf zu achten, wie dieselbe in dem Briefe geschildert wird und zu diesem Zwecke sowohl die einzelnen Züge, die darin bestimmt hervortreten, zusammenzustellen, als auch zu untersuchen, worauf die minder directen Aussagen des Ap. hindeuten; dies muß als die erste Aufgabe gelten; erst wenn diese gelöst worden, ist es an der Zeit, zu untersuchen, mit

welcher der verschiedenen jene Zeit beherrschenden speculativ-asketischen Richtungen die in dieser Irrlehre hervortretende Richtung identisch oder verwandt sei. —

§. 5.

Gedankengang des Briefes.

Nach der Ueberschrift und dem Gruße (I, 1. 2) bezeugt der Apostel den Colossern, daß er Gott beständig für ihren Glauben an Jesus Christus und ihre Liebe zu allen Heiligen danke, da sich das Evangelium bei ihnen, wie überall, von Anfang an fruchtbringend bewiesen habe, seitdem sie die Gnade Gottes, wie Epaphras sie ihnen verkündigt, erkannt haben (I, 3—8); zugleich aber bezeugt er ihnen, daß er Gott allezeit um ihre Förderung in der Erkenntniß anflehe, damit sie sich als rechte Jünger des Herrn beweisen mögen durch Fruchtbarkeit in jeglichem guten Werke, durch Muth in aller Trübsal, durch Dankbarkeit gegen Gott, der sie in das Reich seines lieben Sohnes, in welchem sie die Vergebung der Sünden besitzen, versetzt habe (I, 8—14). Hieran knüpft der Ap. eine Beschreibung der Dignität des Sohnes Gottes, indem er ihn zuerst das Bild des unsichtbaren Gottes, den Erstgebornen aller Creatur nennt, in welchem Alles geschaffen worden und Alles seinen Bestand habe, und ihn dann als das Haupt der Gemeinde, den Erstgebornen aus den Todten bezeichnet, in welchem nach dem Wohlgefallen Gottes die ganze Fülle wohne und durch den Alles versöhnt werde (I, 15—20; dann wendet sich der Ap. wieder an die Colosser, indem er sie darauf hinweist, daß Gott auch sie durch Christus versöhnt habe, wenn sie nicht von der Hoffnung des Evangeliums wichen, das überall verkündigt werde und dessen Diener er, Paulus, geworden sei (I, 21—23). Indem Paulus seiner selbst gedenkt, spricht er die Freude aus, die er in seinen gegenwärtigen Leiden empfinde, und auf den

Beruf, der ihm zu Theil geworden sei, das Wort Gottes zu verkündigen, hinweisend, drückt er den Eifer aus, mit welchem er darnach ringe, einen jeglichen Menschen zu der Vollkommenheit in Christo zu führen (I, 24—29); er bekennt den Colossern, daß er besonders für sie und die Laodiceer eine eifrige Sorge trage, damit Niemand sie durch trügerische Rede täusche; daß er auch in der Entfernung von ihnen im Geiste ihnen beständig nahe sei, indem ihn ihre Glaubensfestigkeit mit Freude erfülle, und ermahnt sie, dem Herrn Jesus Christus treu zu bleiben (II, 1—7). Unmittelbar an diese allgemeinere Ermahnung knüpft P. dann die besondere Warnung, sich nicht durch die unter ihnen hervortretende Irrlehre von Christus trennen zu lassen, indem er sie an den Segen erinnert, den sie in der Gemeinschaft Christi erfahren hätten, wie sie durch ihn aus dem Tode zum Leben geführet seien (II, 8—15). Namentlich ermahnt er sie, sich keine willkürlichen Gebote von Solchen stellen zu lassen, die nicht an dem Haupte festhalten, aus welchem der ganze Leib Wachsthum und Gedeihen hat (II, 16—23); woran sich die allgemeine Aufforderung schließt, nicht nach dem Irdischen, sondern nach dem Himmlischen zu trachten; dorthin zu schauen, wo Christus sei, denn mit ihm sei ihr Leben in Gott verborgen (III, 1—4). Hierauf läßt P. weitere sittliche Ermahnungen folgen; er fordert die Colosser auf, sowohl alles unkeusche und habsüchtige Wesen, als auch alle Feindschaft gegen die Brüder abzulegen, dagegen den neuen Menschen anzuziehen, sich der Liebe zu befleißigen, den Frieden walten zu lassen, sich unter einander durch geistlichen Gesang zu fördern und Alles, was sie thäten, im Namen Jesu Christi zu thun (III, 5—17); dann stellt der Ap. seinen Lesern die häuslichen Pflichten vor Augen, indem er ihnen zeigt, wie sich die Männer und Frauen, die Aeltern und Kinder, die Herren und Knechte gegen einander zu verhalten haben (III, 18 — IV, 1), fordert sie zum anhaltenden Gebete auf und schließt seine Ermahnungen mit dem

Gebote, ſich der Weisheit im Verhalten gegen die Nichtchriſten zu befleißigen (IV, 2—6). Nachdem Paulus die Coloſſer auf Tychikus und Oneſimus verwieſen hat, als die ihnen von ſeiner Lage Nachricht ertheilen würden (IV, 7—9), beſtellt er Grüße von verſchiedenen chriſtlichen Freunden, ertheilt ihnen einige Aufträge, fügt mit eigner Hand ſeinen Gruß hinzu und ſchließt den Brief mit den Worten: Gedenket meiner Bande; die Gnade ſei mit euch (IV, 10—18).

Erklärung.

Vers 1 und 2.

Der Brief beginnt, wie die übrigen Pauliniſchen Briefe, mit der Aufſchrift, in welcher nach griechiſcher Weiſe der Name des Briefſtellers enthalten iſt, und dem eigenthümlich chriſtlichen Gruß: *Παῦλος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Das einfache Thema dieſer Aufſchriften iſt: *Παῦλος ἀπόστολος I. Χρ. τοῖς ἀδελφοῖς· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, welches nach der verſchiedenen Tendenz der Briefe verſchieden erweitert und ausgeführt wird. Außer ſich ſelbſt nennt Paulus in unſerm Briefe auch den Timotheus (wie in dem 1. Br. an die Corinther den Soſthenes, im 1. und 2. Br. an die Theſſalonicher den Silvanus und Timotheus), aber weder als Mitverfaſſer, wie aus I, 3. 24. II, 1. IV, 7 deutlich hervorgeht, noch als einen Gewährsmann, denn deſſen bedurfte er nicht, auch nicht, weil er durch ihn den Brief niederſchreiben ließ [10]), ſondern um dadurch den amtlichen Character

10) Steiger ſagt: „Timotheus iſt zu Anfang des Briefes mitgenannt, gewiß weil P. ihm in die Feder dictirte, wie der Vergleich von 1 Cor. I, 1 mit XVI, 21 zeigt"; allein in dieſer letztern Stelle

des Schreibens hervorzuheben, wie er darum in dem Br. an die Galater außer sich noch alle bei ihm gegenwärtigen christlichen Brüder nennt: καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί. —

Paulus nennt sich: ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, dagegen den Timotheus: ὁ ἀδελφός. — Abgesehen von der allgemeinen Bedeutung des Wortes ἀπόστολος, wonach es jeden Gesandten bezeichnet, Joh. XIII, 16, kommt dieser Name im N. T. in einem engeren und in einem weiteren Sinne vor. In jenem eignet es ausschließlich den 12 Jüngern Christi, die Christus sich besonders auserwählt hatte, den Völkern das Evangelium zu verkündigen, Matth. X, 1. 5. Luc. VI, 13. Marc. III, 14. Apg. I, 2. IX, 27[11]); in diesem wird es auch von allen denen gebraucht, die von einer Gemeinde zu irgend einer christlichen Thätigkeit abgeordnet werden, Apg. XIII, 2 ff. 2 Cor. VIII, 23. Paulus legt sich diesen Namen offenbar in dem engeren Sinne bei, so daß er sich dadurch den zwölf Jüngern Christi gleichstellt, 1. Cor. IX, 1. XV, 9; wozu er sich durch die ihm zu Theil gewordene unmittelbare Berufung vom Herrn berechtigt weiß Röm. I, 5. 1 Cor. I, 17. Gal. I, 1. 15. 16. II, 6—9; zumal er sich bewußt ist, das Evangelium von Christus selbst mittelst besonderer Offenbarung erhalten zu haben, 1 Cor. XI, 23. Gal. I, 11. 12; vgl. Apg. IX, 4 ff. XXII, 6 ff. 17.

---

steht nichts davon, daß P. den Brief an die Corinther dem Sosthenes, den er in der Aufschrift nennt, dictirt habe. Gegen diese Ansicht spricht auch, daß Paulus in den beiden Briefen an die Thessalonicher neben sich nicht einen, sondern zwei Brüder im Herrn, im Br. an die Galater sämmtliche bei ihm gegenwärtige Brüder nennt.

11) Zu bemerken ist, daß die 70 Jünger, welche Christus aussendete, nirgends seine ἀπόστολοι genannt werden; der Grund hiervon ist wohl der, weil sie als ἀπεσταλμένοι durch die Ausrichtung des einzelnen Auftrages ihren Beruf vollendet hatten, während den Zwölfen durch den Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, die Aufgabe ihres Lebens bestimmt wurde.

XXVI, 12 ff. Darum nennt sich Paulus auch nicht: ἀπόστολος τῆς ἐκκλησίας, sondern: ἀπ. Ἰησοῦ Χριστοῦ, und fügt noch im Gegensatz gegen jede menschliche Berufung die Worte διὰ θελήματος θεοῦ, in demselben Sinne, wie 1 Timoth. I, 1 κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ hinzu, wodurch er weder eine Opposition gegen die Irrlehrer, welche sich rühmen mochten, ἀπόστολοι τῶν ἀγγέλων zu sein, ausdrücken [12]), noch auch gerade hervorheben will, daß ihm das Apostelamt durch eine unverdiente Gnade Gottes zu Theil geworden sei [13]). Daß aber P. sich in den Aufschriften fast aller seiner Briefe als solchen Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes bezeichnet, hat seinen Grund nicht blos in dem Gegensatze gegen diejenigen, welche, sich auf das Ansehen eines Jacobus oder Petrus berufend, ihm keine Autorität zuerkennen wollten, denn dann bedurfte es einer solchen Bezeichnung nicht in den Briefen an Timotheus, sondern auch in der Absicht, darauf hinzuweisen, daß er im Schreiben seiner Briefe, wie in seiner mündlichen Verkündigung in seinem ihm übertragenen Amte handle, nicht als Privatperson, sondern als der berufene Diener des Herrn, in apostolischer Autorität. Daraus erklärt sich, daß er jene Bezeichnung in dem Briefe an Philemon nicht gebraucht, weil er diesen Brief als Freund an den Freund schrieb. —

Indem P. den Timotheus einfach ὁ ἀδελφός nennt, will er ihn dadurch nicht als in einem bestimmten Amte stehend, sondern allgemein als Mitgenossen des Reiches Gottes bezeichnen [14]), während der 2 Cor. II, 13 vom Titus gebrauchte Ausdruck: ὁ ἀδελφός μου diesen als einen Amts-

---

12) Theophylact: εὐθὺς ἐν ἀρχῇ καθαιρεῖ λελῃθότως τα δόγματα αὐτῶν· οὐ γὰρ ἀγγέλων ἀπόστολος, ἀλλ' Ἰησοῦ Χριστοῦ.

13) Beza: gratuita Dei liberalitate:

14) Unpassend ist demnach die Bemerkung des Chrysostomus: οὐκοῦν καὶ αὐτὸς ἀπόστολος.

genoſſen des Apoſtels in der Verkündigung des Evangeliums bezeichnen zu ſollen ſcheint. —

An wen der Brief gerichtet ſein ſolle, giebt der Ap. an durch die Worte: τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. Der Ausdruck ἁγίοις kann entweder als Subſtantiv oder als Adjectiv gefaßt werden; für das letztere ſcheint das Fehlen des Artikels vor πιστοῖς zu ſprechen, doch iſt es nicht ungewöhnlich, bei Aneinanderreihung mehrerer Subſtantiva, beſonders wenn dieſelben von gleichem Genus ſind, den Artikel nur vor das erſte zu ſetzen und vor den übrigen auszulaſſen, wenn durch dieſe verſchiedenen Subſtantiva nur ein und daſſelbe Subject bezeichnet wird: Col. II, 8. Marc. XV, 1. 1 Petr. II, 25; findet daſſelbe doch ſogar bei Subſtantiven von verſchiedenem Geſchlechte ſtatt, Col. II, 22. Dazu kommt, daß οἱ ἅγιοι namentlich in den Aufſchriften der Pauliniſchen Briefe ſubſtantiviſch gebraucht wird: Röm. I, 1. 1 u. 2 Cor., Epheſ. ıç. Dies beſtimmt uns, auch h. l. jenen Ausdruck als ein Subſtantiv zu faſſen, ſo daß demnach die Empfänger des Briefes als οἱ ἐν Κολοσσαῖς ἅγιοι und als οἱ πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χρ. bezeichnet werden. Mit Unrecht würde man jedoch hierin eine Andeutung finden, daß der Brief nicht blos an die Coloſſer, ſondern an die Chriſten überhaupt gerichtet ſei, da es nicht ungebräuchlich iſt, bei mehreren auf einander folgenden Subſtantiven eine nähere Beſtimmung (wie hier das: ἐν Κολοσσαῖς), die auf alle zu beziehen iſt, nur dem erſteren hinzuzufügen.

Was die Bedeutung des Wortes ἅγιοι betrifft, ſo wird als ein ἅγιον in der heil. Schrift alles dasjenige bezeichnet, was von dem Uebrigen abgeſondert in ein beſonderes Verhältniß zu Gott geſetzt iſt (1 Moſ. II, 3. 2 Moſ. XII, 16); vornehmlich wurde das jüdiſche Volk als ein heiliges Volk betrachtet, weil Gott es aus den übrigen Völkern zu ſeinem beſondern Eigenthumsvolk, dem er das Geſetz und die Verheißung gab, ausgeſondert und erwählt hatte, 3 Moſ. XX, 26. 2 Moſ. XIX, 5. 6. 1 Kön. VIII, 53. Wurde nun

ſchon dieſes Volk ein heiliges genannt, ſo mußte dieſes Prädicat noch viel mehr dem Volke zukommen, in welchem das Geſetz Leben und Kraft geworden und die Verheißung ihre Erfüllung erlangt hat, welchem Gott ſeinen heiligen Geiſt als wirkendes Lebensprincip mitgetheilt und das er dadurch als ſein wahres Eigenthumsvolk bezeugt hat. —

Das Wort πιστοί wird hier jedenfalls am beſten als Adjectiv mit ἀδελφοί verbunden, obgleich es im N. T. nicht ſelten ſubſtantiviſch gebraucht wird, Epheſ. I, 1. Ueber die Verbindung ἐν Χ. jedoch kann man zweifelhaft ſein, indem ſich dieſe Worte entweder mit πιστοῖς oder mit ἀδελφοῖς verknüpfen laſſen; für das Erſtere ſcheint das Fehlen des Artikels nach ἀδελφοῖς zu ſprechen; allein im N. T. iſt es nicht ſelten, daß ſolche Ausdrücke, wie ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἐν θεῷ u. dgl. unmittelbar mit einem Subſtantiv verbunden werden, z. B. 1 Theſſal. I, 1. 2 Theſſal. I, 1. Col. I, 4. Epheſ. I, 15[15]). Am natürlichſten erſcheint es die Worte πιστοὶ ἀδελφοί als einen Begriff zu nehmen und hierauf ἐν Χριστῷ zu beziehen; dieſer Ausdruck giebt dann den Standpunkt an, auf welchem die, an welche der Ap. ſchreibt, gläubige Brüder ſind, ſo daß man überſetzen könnte: „in der Gemeinſchaft Chriſti", wogegen die Erklärung: „durch Chriſtum" nicht genau ſein würde. — Dem ἐν Χριστῷ iſt in mehreren Codd. noch Ἰησοῦ hinzugefügt, in: A. D*. E. G. 17. 31. 73 ꝛc., weshalb auch Lachmann es in den Text geſetzt hat; da ſich die Hinzufügung jedoch

15) Auch Winer (§. 19. 2) bemerkt, daß bisweilen bei einem Zuſatz, der mit dem Subſtantiv im Grunde nur einen Hauptbegriff bildet, das grammatiſche Bindungsmittel (der Artikel) fehlt, vorzüglich bei der oft wiederkehrenden Formel ἐν Χριστῷ; meint aber doch, daß manche Stellen, die hierher zu gehören ſchienen, anders zu erklären ſeien: z. B. 1 Timoth. I, 2; allein gerade dieſe Stelle wird doch richtiger ſo erklärt, daß τέκνον ἐν πίστει als ein Begriff genommen und hierauf das Adjectiv γνήσιος bezogen wird, etwa wie wir ſagen würden: ächtes Glaubenskind; über Col. IV, 7 f. u.

leicht aus Epheſ. I, 1 erklären läßt, ſo möchte die gewöhnliche Lesart doch den Vorzug verdienen.

Wie in den übrigen Briefen des Apoſtels, ſo fehlt auch hier nach der Angabe der Empfänger das Zeitwort; daſſelbe findet in den Briefen des Petrus, in dem 2. und 3. Briefe des Johannes und in dem des Judas ſtatt. In dem Briefe Jacobi dagegen, ferner in dem Schreiben der Apoſtel an die antiocheniſche Gemeinde, Apg. XV und in dem Briefe des Claudius an Felix Apg. XXIII, 26 finden wir die Gruß-formel: χαίρειν für χαίρειν λέγω. Entweder kann man auch dort dieſes χαίρειν ſuppliren, oder den Dativ als die einfache Bezeichnung derer anſehen, an welche der Brief gerichtet iſt; dies Letztere iſt jedenfalls das Richtigere, da der eigentliche Gruß in einem für ſich beſtehenden Satze nachfolgt. Dieſer Gruß lautet: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν. Das Wort χάρις iſt hier nicht, wie in der Schlußformel der Paulin. Briefe: ἡ χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν, als Thätigkeit des Herrn zu faſſen, ſondern als die Gabe, die den Menſchen aus der freien Liebe Gottes zugetheilt wird; der Ausdruck εἰρήνη bezeichnet in eigenthümlich chriſtlicher Beſtimmung den Frieden, der dem gläubigen Chriſten aus der Verſöhnung in Chriſto zufließt; da nun eben dieſer Friede die göttliche Gnadengabe ſelber iſt, ſo findet zwiſchen jenen beiden Worten nur der Unterſchied ſtatt, daß das erſtere auf den Quell hinweiſt, das zweite aber den eigentlichen Inhalt der χάρις angiebt[16]).

16) In den beiden Briefen an Timotheus ſteht zwiſchen χάρις und εἰρήνη noch ἔλεος; dieſes Wort bezeichnet, auf Gott bezogen, deſſen Erbarmung, nach welcher er den Menſchen ihre Sünde vergiebt; auf die Menſchen bezogen, die ihnen zu Theil gewordene Gnade; ſo findet es paſſend ſeine Stelle zwiſchen jenen beiden; der allgemeine Ausdruck χάρις ſteht zuerſt, dann folgt der, welcher die χάρις in ihrer beſondern Beziehung auf die Sündhaftigkeit des Menſchen darſtellt, und zuletzt derjenige, der die poſitive Wirkung der Sündenvergebung angiebt, nämlich εἰρήνη.

Daß dem θεοῦ als nähere Bezeichnung πατρὸς ἡμῶν nicht ohne besondere Bedeutung hinzugefügt ist, begreift Jeder, der durch den Glauben an Christus die Vaterliebe Gottes in sich erfahren hat, ohne Weiteres. — In der Recepta folgen nun noch die Worte: καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Zum richtigen Verständniß dieser Worte ist zu bedenken, daß Christus im vollen Sinne des Wortes der Herr der christlichen Gemeinde ist; wie denn im N. T. unter κύριος, außer da, wo eine Beziehung auf das Alttestamentliche stattfindet, fast allemal Christus zu verstehen ist; er ist es, durch den der Vater seine Gnadenerweisungen der Gemeinde mittheilt; vollkommen spricht sich demnach das christliche Bewußtsein erst da aus, wo jene Gnadenerweisungen nicht nur als vom Vater, sondern zugleich auch als von dem Sohne ausgehend dargestellt werden. — Unrichtig würde es sein, mit einigen Auslegern den Genitiv κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ als abhängig von θεοῦ πατρός zu erklären, wie dies aus der in den Pastoralbriefen herrschenden Ausdrucksweise: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χρ. erhellt. Da nun aber in unserm Briefe jene Worte in den besten Handschriften fehlen, und die spätere Einschiebung derselben sich leicht aus Ephes. I, 2 erklären läßt, so kann man sie hier wohl mit Recht als unächt ansehen. —

Vers 3—8.

Der Apostel beginnt seinen Brief damit, den Colossern zu bezeugen, daß er für sie Gott danke. Die Anfangsworte lauten in der Recepta V. 3: εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι. In diesen Worten läßt sich πάντοτε sowohl zu εὐχαριστοῦμεν, als auch zu προσευχόμενοι beziehen; die ähnlichen Stellen Ephes. I, 16: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν, 1 Cor. I, 4: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν und 2 Thessal. I, 3: εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάν-

τοτε περὶ ὑμῶν möchten für die erſtere Beziehung ſprechen, wiewohl Paulus ſonſt den Begriff des πάντοτε auch mit dem Gebete verknüpft. Der Sinn bleibt übrigens bei beiden Faſſungen weſentlich derſelbe, da das προσευχόμενοι aufs Engſte mit dem εὐχαριστοῦμεν verbunden zu denken iſt. Anders freilich wäre es, wenn man das Participium als den Begriff des πάντοτε beſchränkend anſehen wollte [17]); eine ſolche Beſchränkung wäre jedoch nicht nur gegen die Analogie der ſonſtigen Ausdrucksweiſe des Apoſtels, ſondern hätte auch etwas ſehr Störendes. Zwar könnte es ſcheinen, als ob P. zu viel ſage, wenn er behauptet, daß er allezeit betend für die Coloſſer Gott danke; allein war nicht ſein einiges Sinnen und Trachten nur auf die immer weitere Verwirklichung des Gottesreiches bei den Menſchen gerichtet? Da konnte es denn auch nicht anders ſein, als daß ſeine Seele beſtändig mit Gebet erfüllt war, ſowohl mit dem Danke für alles dasjenige, was durch Gottes Gnade bereits für jenen Zweck geſchehen war, als auch mit der Bitte, daß der Herr das angefangene Werk immer mehr fördern wolle; daß der Apoſtel aber in ſolchem fortdauernden Gebet nicht blos das Allgemeine als ſolches im Auge hatte, ſondern darin alle einzelnen Gemeinden jederzeit umfaßte, iſt keine zu weit greifende Behauptung, ſondern nur ein Zeugniß ſeiner Liebe zu allen denen, die er in Chriſto als ſeine Brüder erkannte [18]). Uebrigens iſt zu bemerken, daß hier nicht von einem ausgeſprochenen Gebete, ſondern von dem Gebete des Herzens die Rede iſt. —

---

17) So faßt Bähr das Particip, indem er überſetzt: ſo oft wir für euch beten, danken wir beſtändig Gott.

18) Auf das Moment der Liebe, die ſich in dieſem beſtändigen Gebet des Ap. ausſpricht, macht Chryſoſtomus aufmerkſam: οὐ διὰ τῆς εὐχαριστίας μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς διηνεκοῦς εὐχῆς τὴν ἀγάπην δείκνυσιν, ὅτι καὶ οὓς οὐχ ἑώρα τούτους εἶχε διακαπαντὸς ἐν ἑαυτῷ. —

Indem P. ſagt, daß er Gott danke, fügt er dem θεῷ als nähere Beſtimmung: πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. hinzu. Dieſe Bezeichnung findet ſich im N. T. öfters, und zwar nicht blos bei dem Ap. Paulus (Röm. XV, 6. 1 Cor. XV, 24. 2 Cor. I, 3. XI, 31. Gal. I, 3. Epheſ. I, 3), ſondern auch bei andern neuteſtamentlichen Schriftſtellern (1 Petr. I, 3. Jacob. I, 27). Daß Gott in einem eminenten Sinne der Vater Jeſu Chriſti genannt wird, läßt ſich nicht bezweifeln; allein unrichtig würde es ſein, wenn man dieſe Benennung entweder blos aus dem trinitariſchen Verhältniſſe Gottes zum Logos (in der Sprache der Kirchenlehre: Gottes des Vaters zu Gott dem Sohne), oder auch aus der beſondern Thätigkeit des Geiſtes Gottes zur Erzeugung der menſchlichen Perſönlichkeit Chriſti erklären wollte[19]); gegen Beides ſtreitet, daß P. Gott als den Vater unſers Herrn, Jeſu Chriſti, alſo der geſchichtlichen Perſon, bezeichnet; gegen das Zweite, daß Paulus auf jene Thatſache, die ihm in dieſem Falle doch von einer ganz beſondern Bedeutung hätte ſein müſſen, nie hindeutet. Durch jene Bezeichnung Gottes wird vielmehr das beſondere Verhältniß, welches zwiſchen ihm und Jeſus Chriſtus, als dem fleiſchgewordenen Logos, ſtattfindet, ausgedrückt; ſie wird demnach auch dadurch noch keineswegs genügend aufgefaßt, wenn ſie daraus abgeleitet wird, weil die Erſcheinung Chriſti auf Erden in vorzüglicher Weiſe als ein Geſendetſein von Gott zu betrachten iſt, ſondern nur dann, wenn anerkannt wird, daß das Leben Chriſti — ſowohl in ſeinen einzelnen Momenten, als auch in ſeiner Totalität — aus Gott und eben deshalb Chriſtus, ſeinem ewigen Weſen nach, Gott

19) Böhmer meint freilich, daß die Wahl nur zwiſchen dieſen beiden Erklärungen ſein könne; er ſelbſt zieht die zweite vor, wonach Gott zu denken iſt als derjenige, „welcher Jeſum im Uterus der Jungfrau Maria durch ſeinen heiligen Geiſt hervorgebracht hat, was ſonſt von keinem Menſchen der vom Weibe geboren iſt, prädiciret werden kann.“

gleich, ja eins mit Gott ist und als solcher der Gegenstand des absoluten Wohlgefallens — der vollen Liebe — Gottes ist; denn erst in diesen Momenten vollendet sich der Begriff der Vaterschaft[20]).

Der Grund, warum P. hier Gott auf jene Weise näher bezeichnet, liegt offenbar darin, weil der den Colossern zu Theil gewordene Segen, um dessentwillen der Ap. dankt, ihnen von Gott, als dem Vater Jesu Christi, gekommen ist; es wird derselbe dadurch als ein specifisch christlicher angedeutet, der durch Jesus Christus vermittelt worden ist, zum Unterschiede von anderweitigem göttlichen Segen, der den Menschen ohne jene Vermittelung zuertheilt wird. Die genauere Bestimmung dieses Segens wird in den folgenden Worten angegeben.

Als abweichende (von Lachmann aufgenommene) Lesarten sind zu bemerken: 1) statt τῷ θεῷ καὶ πατρὶ die Lesart τῷ θεῷ τῷ πατρὶ und statt περὶ ὑμῶν: ὑπὲρ ὑμῶν. Was die erste Abweichung betrifft, so findet sich in sämmtlichen übrigen Stellen, wo jene Formel vorkommt, als das Verbindungsglied immer die Conjunction καὶ gebraucht; eben deshalb aber verdient die Lachmannsche Lesart (die sich in dem Cod. Cantabrig. a pr. manu und G., ferner in der Peschito, in der äthiop. und copt. Version und bei Ambrosiaster, Chrysostomus und Augustin findet, während B. das Verbindungsglied ganz wegläßt und in Ca. pr. manu καὶ τῷ steht) den Vorzug. Zweifelhafter erscheint die zweite Abweichung. Sowohl εὐχαριστεῖν als auch προσεύχεσθαι werden im N. T. bald mit ὑπέρ, bald mit περὶ c. gen. pers. verbunden: für ὑπέρ sprechen allerdings nicht wenige

20) Mit Recht bemerkt Frommann in s. Johanneischen Lehrbegriff, daß der Name: υἱὸς θεοῦ nicht etwa die göttliche Natur des Erlösers im Unterschiede von seiner menschlichen, sondern den ganzen Fleisch gewordenen Logos in der ungetheilten Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur betrachtet, bezeichnet (S. 417.).

Autoritäten (es findet ſich in B. D*. E. F. G. 17. 37. 47. 73); andererſeits aber läßt ſich dieſe Lesart auch aus dem Beſtreben, die Stelle mit Col. I, 9 und Epheſ. I, 16 ſo conform als möglich zu machen, erklären.

In dem Folgenden muß nun der Grund des Dankes gegen Gott angegeben ſein. Die Worte lauten V. 4: *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*, V. 5: *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς κ. τ. λ.*; richtiger jedoch iſt es, mit Lachmann ſtatt des Art. *τὴν* nach *ἀγάπην* zu leſen: *ἣν ἔχετε*, da dieſe Lesart durch die Codd. A. C. D*. E. F. G. 17 u. a. m. beſtätigt wird und die gewöhnliche Lesart ſich leicht aus Epheſ. I, 15 erklärt. — Dieſe Worte laſſen ſich auf eine zwiefache Weiſe gliedern, man kann nämlich das Object des Dankes in dem Participialſatze oder in den Worten: *διὰ τὴν ἐλπίδα* ꝛc. angegeben finden [21]); für die letztere Auffaſſung könnte namentlich der Umſtand ſprechen, daß in dem andern Falle die Liebe der Coloſſer als eine eudämoniſtiſche bezeichnet würde; allein für die erſtere Verbindung entſcheidet nicht nur die Analogie von 1 Cor. I, 4. 5. Phil. I, 5. 1 Theſſal. I, 2. 3. 2 Theſſal. I, 3. und namentlich von Epheſ. I, 15. 16, wo gleichfalls der Gegenſtand des Dankes in einem Participialſatze ausgedrückt wird (*ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρ. Ἰησ. καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*), ſondern auch der Umſtand, daß *εὐχαριστεῖν* niemals im N. T. auf ſolche Weiſe mit *διὰ* conſtruirt wird [22]). Demnach iſt es zweierlei, worauf ſich der Dank des Ap. bezieht, die *πίστις* (der

21) Flatt: „Wir danken Gott wegen der hohen Seligkeit, die ihr zu hoffen habt." Dieſelbe Erklärung findet ſich bei Athanaſius, G. Calixt, Calov, Bengel u. A.

22) Dieſe Auffaſſung iſt auch die der meiſten Ausleger; Theodoret: *καὶ ἐνταῦθα τοίνυν ἔφη τὸν θεὸν ἀνυμνεῖν ταῖς προσευχαῖς ἐπὶ τῇ πίστει αὐτῶν καὶ τῇ ἀγάπῃ.*

Coloſſer) ἐν Ἰησ. Χρ. und ihre ἀγάπη εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Unter der πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kann nicht „der Glaube an Chriſtus" verſtanden werden; einmal deshalb nicht, weil ἐν nicht gleichbedeutend mit εἰς iſt, während dieſe Präpoſition nur die Richtung auf etwas hin ausdrückt, bezeichnet jene immer ein Ruhen, ein Sein in etwas oder eine Gemeinſchaft mit etwas, und ſodann deshalb nicht, da der Ap. in den Eingängen ſeiner Briefe den Dank niemals auf dasjenige bezieht, wodurch die Empfänger überhaupt erſt Chriſten waren, ſondern immer auf etwas, was ſich bei ihnen als Chriſten beſonders dankenswerth zeigte: deshalb iſt es richtiger, unter der πίστις ἐν Χρ. Ἰ. das gläubige Verharren in der Gemeinſchaft Chriſti zu verſtehen[23]). — Das zweite Object des apoſtoliſchen Dankes iſt die Liebe, welche die Coloſſer zu allen Heiligen i. e. zu den chriſtlichen Brüdern tragen, es iſt die Liebe, welche Chriſtus als das Merkzeichen ſeiner Jüngerſchaft bezeichnet, in ihrem ganzen Umfange, nicht die eine oder andere ſpecielle Erweiſung derſelben[24]). — Zu bemerken iſt noch die Hervorhebung des πάντας, wodurch die Liebe der Coloſſer als eine ungetheilt alle Chriſten umfaſſende, ſich nicht auf einzelne Parteiungen beſchränkende bezeichnet wird, was wir wohl mit Recht als ein Zeugniß dafür anzuſehen haben, daß es in jener Gemeinde durch die Wirkſamkeit der Irrlehrer noch nicht zu Spaltungen, wie in manchen andern Gemeinden, gekommen war. — Die folgenden Worte: διὰ τὴν ἐλπίδα enthalten,

---

23) Ungenau iſt es, wenn Steiger zu d. St. meint: „πίστις εἰς Χριστὸν bezeichne die Hinwendung des Glaubens, alſo eigentlich die Bekehrung."

24) In ſolchem beſchränkenden Sinne faßt Theophylact die ἀγάπη auf, indem er ſagt: δοκεῖ μοι ἀγάπην τὴν ἐλεημοσύνην καὶ τὸ κοινωνικὸν λέγειν. — Richtig bemerkt Calvin: Caritatem ponit erga sanctos, non ut alios excludat, sed quia, ut quisque nobis in Deo conjunctus est, ita peculiari amore illum debemus arctius complecti.

wie gezeigt worden ist, nicht die Angabe dessen, wofür der Ap. Gott dankt, dieser Gegenstand ist vielmehr der Glaube und die Liebe der Colosser, doch lassen sie sich mit dem Vorhergehenden noch auf eine zwiefache Weise verbinden, entweder so, daß sie den Beweggrund jenes Dankes oder den Beweggrund der Liebe, welche die Colosser besitzen, angeben. Die Erklärung der Worte an sich bietet keine besondere Schwierigkeit dar. Das Wort ἐλπίς bezeichnet ursprünglich die Hoffnung active, das Hoffen, hier aber ist darunter das zu verstehen, worauf die Hoffnung gerichtet ist, das Object der Hoffnung = τὸ ἐλπιζόμενον; der Ausdruck ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς erklärt sich daraus, daß der Gegenstand der Hoffnung als ein Schatz zu denken ist, welcher gleichsam im Himmel aufbewahrt wird, damit er den Gläubigen einst dort übergeben werde; ἀπόκειται enthält den Begriff des sichern Aufbewahrtseins: ἀπόκειταί μοί τι heißt also: es wird etwas aufbewahrt, um mir mitgetheilt zu werden, wie P. 2 Tim. IV, 8 sagt: ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος. Aehnlich dem hier vorkommenden Ausdrucke steht Hebr. VI, 18 ἐλπὶς προκειμένη. Zur Vergleichung diene die Stelle: Plutarch. Lucull. p. 521 τοῖς εὖ βεβιωκόσι ἀπόκειται γέρας ἐν ᾅδου. Welche der beiden möglichen Verbindungen ist nun vorzuziehen? Bei der einen ist der Sinn: Ich danke Gott für euren Glauben und eure Liebe, weil ihr dafür den himmlischen Lohn zu erwarten habt; bei der andern: Ich danke Gott für den Glauben und die Liebe, die ihr um des zukünftigen Lohns willen übet. Man könnte, von der Idee ausgehend, daß nur die Liebe, welche rein um ihrer selbst willen und nicht um einer zukünftigen Belohnung willen geübt wird, eine wahre Liebe und deshalb auch allein der Freude und des Dankes würdig sei, die erstere Auffassung vorziehen; allein dagegen ist zu bemerken, daß in der heiligen Schrift keineswegs die Liebe, die im Hinblick auf die künftige Belohnung Stärkung und Kräftigung sucht, als eine verwerfliche und unlautere bezeich-

net wird, daß sie vielmehr oftmals auf die jenseitige Herrlichkeit hinweist, um dadurch zu immer kräftigerer Liebe zu beleben; einen solchen Eudämonismus muß man sich schon in der heil Schrift gefallen lassen. Dazu kommt, daß es sonst nie die Weise des Ap. ist, seinen Dank für den den Gemeinden ertheilten göttlichen Segen noch besonders zu motiviren. Daher erscheint es richtiger, die zweite Verbindungsweise vorzuziehen; nur fragt sich, ob διά in diesem Falle auf Beides, auf die πίστις und die ἀγάπη zu beziehen sei, oder nur auf die ἀγάπη. Nach der Lachmannschen Lesart kann es nicht bezweifelt werden, daß die Worte διὰ τὴν ἐλπίδα ꝛc. grammatisch zu τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε gehören, obwohl sie sich dem weitern Sinne nach auf die πίστις mitbeziehen[25]).

In Beziehung auf die ἐλπίς fährt der Ap. fort: ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου; indem er dann hernach den Epaphras als den bezeichnet, der ihnen das Evangelium verkündigt hat. Der Grund, warum P. dies besonders hervorhebt, ergiebt sich leicht aus der Haupttendenz des Briefes. Er erinnert sie an das von ihnen schon früher vernommene Evangelium, um sie dadurch desto mehr vor den Verlockungen der Irrlehrer zu sichern.

---

25) Die Ausleger sind in ihren Meinungen getheilt; einige beziehen das διά nur auf die Liebe. Calvin: neque enim unquam otiosa in nobis erit spes vitae aeternae, quin dilectionem in nobis pariat. Heumann: „Wir haben gehört, daß ihr auch eine herzliche Liebe gegen einander habt, wegen dessen, was ihr dermaleinst mit einander in dem Himmel werdet zu genießen haben"; andere dagegen auf Beides; Grotius: Vita aeterna et coelestis a Christo promissa excitat et fidem et dilectionem; eben so auch Bähr. Als Grund dafür sagt Bähr: „Denn nur die Liebe darf den Lohn ansehen, die aus dem Glauben an die Verheißung kommt." Allein so richtig dies auch ist, so kann es doch nichts für die nothwendige Beziehung des διά auf πίστις und ἀγάπη an unserer Stelle beweisen. Warum hätte nicht P., auch wenn er die πίστις nicht erwähnt hätte, zu der ἀγάπη jenen Zusatz machen können, da es sich von selbst versteht, daß er nur für eine solche Liebe dankt, die aus dem Glauben hervorgeht?

Eben dies giebt nun auch für die bereits als richtig bezeichnete Verbindung des διὰ τὴν ἐλπίδα mit τὴν ἀγάπην — ἣν ἔχετε einen neuen Grund, indem es für durchaus zweckmäßig gelten muß, daß der Ap. die Coloſſer darauf hinweiſt, wie kräftig die ihnen verkündigte Hoffnung ſich bei ihnen ſelbſt dadurch bewieſen habe, daß ſie durch dieſelbe zur Liebe gegen alle Heiligen belebt worden ſeien und beſtändig belebt werden. Auffallend könnte es aber ſcheinen, daß die ἐλπίς hier als der Hauptinhalt des Evangeliums angegeben wird, ſtatt der bereits geſchehenen Thatſache der Erlöſung und Verſöhnung durch Chriſtum; da jedoch das Wirklichwerden und die Vollendung der Erlöſung etwas Zukünftiges iſt, ſo läßt ſich allerdings — wie dies namentlich in dem erſten Briefe des Ap. Petrus geſchieht — auch die ἐλπίς als der Gegenſtand des Evangeliums betrachten. Das Wort προακούειν, das im N. T. nur hier vorkommt, nur von der erſten Unterweiſung in den Elementen des chriſtlichen Glaubens zu verſtehen, hat keinen triftigen Grund für ſich[26]); der Ap. bedient ſich deſſelben offenbar allgemein in Beziehung auf die Verkündigung, die den Coloſſern vor Empfang ſeines Briefes zu Theil geworden war. Der Ausdruck ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου läßt ſich verſchieden faſſen; man kann entweder τῆς ἀληθείας mit τῷ λόγῳ zu einem Begriff verbinden und davon dann τοῦ εὐαγγελίου abhängen laſſen[27]), oder τῆς ἀλ. enger zu τοῦ εὐαγγελίου ziehen und mit dieſem als abhängig von τῷ λόγῳ anſehen; im zweiten Falle wäre etwa zu überſetzen: „in dem Worte der evangeliſchen Wahrheit;" allein dieſe Verbindung

26) Dieſe Anſicht hat Grotius: Prima rudimenta accepistis, nam audientes sunt catechumeni." Von einer Gemeinde aber, an die P. einen Brief wie den vorliegenden ſchrieb, ſetzte er gewiß nicht voraus, daß ſie nur die prima rudimenta empfangen habe. —

27) So erklären unter Andern Chryſoſtomus, Erasmus, Roſenmüller.

iſt unpaſſend, da die Verkündigung, die den Coloſſern zu Theil geworden, nicht eigentlich eine Verkündigung von der Wahrheit des Evangeliums iſt, ſondern eben dieſe Wahrheit ſelber; ſo iſt denn die erſte Auffaſſungsweiſe jedenfalls vorzuziehen. Doch darf hierbei ἀληθείας nicht adjectiviſch gefaßt werden, in dem Sinne: „in dem wahren Worte des Evangeliums," ſondern τοῦ εὐαγγελίου iſt als Beſtimmungsgenitiv zu τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας anzuſehen, und zu erklären: „in dem Worte der Wahrheit, nämlich im Evangelium," zumal es weder bei den Profanſcribenten noch auch im N. T. ſelten geſchieht, daß die Appoſition ihrem Hauptworte im Genitiv beigefügt wird (ſ. Winers Grammat. §. 48. 2)[28]). Demnach iſt ὁ λόγος τῆς ἀληθείας als ein Begriff zu faſſen; das Wort der Wahrheit i. e. das Wort, welches die Wahrheit verkündigt, in welchem ſich die Wahrheit darſtellt; welches nun dieſes Wort iſt, giebt der Genitiv τοῦ εὐαγγελίου an; es iſt aber das Evangelium ſelbſt, wie es auch Epheſ. I, 13 durch die reine Appoſition τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας beſtimmt wird. Sieht man nun auf das Folgende, (V. 6), wo der Ap. an τοῦ εὐαγγελίου die Worte τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς anknüpft, ſo läßt ſich nicht verkennen, daß P. hier in beſonderer Abſicht ſich des Ausdrucks τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας bedient, um nämlich dadurch hervorzuheben, daß das Evangelium, ſo wie es zu ihnen gekommen und von ihnen aufgenommen iſt, das Wort der Wahrheit ſelber ſei, wogegen jede andere Verkündigung als ein Wort der Lüge gelten muß.

---

28) Calvin: Erasmus transtulit: sermonem veracem evangelii. Nec me latet, more hebraico genitivum saepe loco epitheti sumi apud Paulum; sed hic verba Pauli majorem habent emphasin. Nam κατ' ἐξοχήν Evangelium nominat sermonem veritatis, honoris causa, quo solidius firmiusque insistant in revelatione illinc accepta Ita nomen Evangelii appositive contexitur. Eben ſo auch Flatt, Bähr, Böhmer, Steiger.

V. 6 lautet: τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, καθὰς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, καὶ ἔστι καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον, καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ. Die eigenthümliche Verbindung des παρόντος mit der Präpoſition εἰς erklärt ſich aus der Verſchmelzung von zwei Conſtructionen; indem εἰς auf eine Bewegung hinweiſt, in παρόντος aber nur der Begriff der Ruhe ausgedrückt iſt, muß man den Begriff der Bewegung ergänzen, ſo daß der Sinn iſt: „des Evangeliums, das zu euch gekommen und jetzt gegenwärtig bei euch iſt." — Dieſe Breviloquenz findet ſich nicht nur bei dem Verbum πάρειμι, ſondern auch bei andern Verbis der Ruhe, ſowohl in der claſſiſchen wie auch in der neuteſtamentlichen Sprache: ſ. Winers Gr. §. 54. 4.[29])

Was die folgenden Worte betrifft, ſo iſt nach der gewöhnlichen Lesart bei dem erſten Satze καθὼς — κόσμῳ ein πάρεστι oder ἐστί zu ergänzen und das folgende καὶ ἔστι — — als ein beſtimmender Zuſatz zu faſſen, ſo daß P. in jenen Worten demnach zweierlei ausſpricht. Indem er nämlich von dem Evangelium geſagt hat, daß es bei den Coloſſern ſei, verbindet er hiermit zuerſt die Bemerkung, daß es auch in der ganzen Welt ſei und fügt dann durch das Folgende hinzu, in welcher Weiſe es in der Welt ſei, nämlich als ein fruchttragendes und wachſendes, worauf er ſich mit den Worten καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν wieder an die Coloſſer wendet, um auszudrücken, daß das Evang. ſich auch bei ihnen als ein ſolches bewieſen habe. — In mehreren

29) Ganz falſch iſt es demnach, wenn Bähr, um das εἰς zu rechtfertigen, ſagt, παρεῖναί εἴς τινα heiße ſo viel, als παραγίνεσθαι πρός τινα accedere ad aliquem; und eben deshalb dem Part. Präſentis ſeine natürliche Bedeutung nimmt und demſelben die Bedeutung des Präteritums unterſchiebt, worin ihm auffallenderweiſe Steiger beiſtimmt. Eben ſo wenig zu billigen aber iſt auch die Erklärung Böhmers: „Das Ev. iſt gegenwärtig in Beziehung auf euch, d. h. es iſt unter euch, es wird in eurer Gemeinde gepredigt." —

Codd. jedoch fehlt das καὶ vor ἐστι, nämlich in A. C. D*. E gr. 17, 31 u. a. m. Dadurch werden die beiden getrennten Sätze in einen zusammengezogen, so daß der Gedanke, „daß das Evangelium in der ganzen Welt sei", gegen den, „daß es fruchttragend und wachsend sei," zurücktritt. Bei dieser Lesart ist eine Unregelmäßigkeit in der Satzverbindung nicht zu verkennen, die sich nur so erklären läßt, daß der Apostel bereits bei den Worten τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς an die wirksame Kraft des Evangeliums bei den Colossern gedacht hat, indem er nun aber die Bemerkung anfügt, daß es sich auch in der ganzen Welt in solcher Wirksamkeit beweise, sich erinnert, daß er jenen Gedanken noch nicht ausgedrückt und deshalb, um dies nachzuholen, fortfährt: καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν. Es läßt sich nicht leugnen, daß bei der gewöhnlichen Lesart die Construction leichter und einfacher ist; sieht man aber auf den Sinn, so hat offenbar die Bemerkung, daß das Evangelium in der ganzen Welt sei, etwas Störendes, zumal in der Anfügung mit καθὼς καὶ; etwas Anderes wäre es noch, wenn statt καθὼς das Relativum ὅ stünde, doch auch so enthielte der Satz eine Behauptung, die sich nicht rechtfertigen läßt, wenn man nicht den Begriff des πᾶς ὁ κόσμος auf irgend eine — doch immer willkürliche — Weise beschränkt [30]. Dazu kommt, daß der Hauptgedanke: „daß sich das Evangelium überall als ein fruchttragendes und wachsendes zeige", nicht in dem Hauptnebensatze, sondern in einem an diesen angehängten Zusatze ausgedrückt würde, was doch gleichfalls nicht zu rechtfertigen wäre. Ganz anders stellt es sich bei der andern Lesart heraus; bei dieser tritt nicht nur das, was als der Hauptgedanke gelten muß, als solcher klar und bestimmt hervor,

30) Zu solcher Beschränkung haben sich auch in der That mehrere Ausleger veranlaßt gesehen, indem sie unter dem πᾶς ὁ κόσμος das römische Reich verstanden wissen wollen, während andere den Ausdruck hyperbolisch nehmen.

sondern das ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ erhält auch durch den Zusammenhang seine natürliche Beschränkung, indem sich leicht der Gedanke ergänzt: „wo nur immer das Evangelium verkündigt wird," wobei allerdings die Thatsache vorausgesetzt wird, daß es in den verschiedensten Theilen der Welt, weit und breit, verkündigt werde. Da überdies für diese Lesart, welche auch von Lachmann aufgenommen ist, so bedeutende Autoritäten sprechen und die Einfügung des καί sich leicht aus dem Bestreben, die Construction leichter zu machen, erklären läßt, so kann man sie wohl mit Recht für die richtige ansehen. Wir übersetzen demnach: „des Evangeliums, das bei euch gegenwärtig ist, wie es auch in der ganzen Welt fruchttragend und wachsend ist, wie auch bei euch." — Die beiden Ausdrücke καρποφορεῖσθαι und αὐξάνεσθαι finden sich eben so verbunden im 10. V. unsres Kapitels wieder, nur mit dem Unterschiede, daß dort statt der Medialform καρποφορούμενον die active Form καρποφοροῦντες gebraucht ist, was jedoch in der Bedeutung keinen Unterschied macht, und daß dort die Colosser selbst, hier aber das Evangelium das Subject bildet. Durch die Beziehung des Wortes καρποφορεῖσθαι auf das Evangelium wird dieses als eine Pflanze betrachtet, welche Frucht bringt, nur fragt sich, was hier unter der Frucht zu verstehen ist, ob die christlichen Gesinnungen und Tugenden, die dasselbe bei den Gläubigen hervortreibt, oder die Menge derer selbst, die durch dasselbe zum Glauben geführt werden. In dem αὐξανόμενον (welches schon Griesbach aus den Codd. A. B. C. D*. E. F. G. u. a. m. mit Recht in den Text gesetzt hat) setzt sich jenes Bild noch fort; aber auch bei diesem Worte drängt sich die Frage auf, ob dabei an das Zunehmen des Einflusses, den es auf das Leben der Gläubigen oder des Einflusses, den es auf die Bekehrung der Ungläubigen ausübt, zu denken sei. Mit dem Worte τὸ εὐαγγέλιον verbunden kommt im N. T. keiner jener beiden Ausdrücke weiter vor, wohl aber findet sich der jenem analoge

Begriff: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ einigemal mit αὐξάνειν verbunden; ſo Apg. VI, 7. XII, 24, wo der Ausdruck: „das Wort Gottes wuchs" nichts anderes heißt, als: „es breitete ſich immer mehr aus; es ward immer Mehreren verkündigt und von immer Mehreren angenommen, wogegen Apg. XIX, 20 die Bedeutung zweifelhaft iſt. Will man nun hier αὐξάνεσθαι in der Verbindung mit τὸ εὐαγγέλιον in demſelben Sinne nehmen, ſo bleibt allerdings noch für den Begriff des καρποφορεῖσθαι die Wahl übrig, es mit jenem Worte gleichfalls auf die Wirkſamkeit nach außen hin, oder auch es im Unterſchied von demſelben auf die Wirkſamkeit nach innen zu beziehen[31]). Da jedoch V. 10 jene beiden Ausdrücke, wenn auch in anderer Verbindung, auf die Zunahme des chriſtlichen Lebens bezogen werden, ſo kann man auch hier dieſe Beziehung als die allein geltende anſehen[32]), worin man beſtärkt werden kann, wenn man bedenkt, daß es dem Ap. eben darauf ankam, die Coloſſer auf die Wirkſamkeit, die das Evangelium, welches ſie vernommen hatten, auf ihr eignes Leben geäußert hat, hinzuweiſen. Am natürlichſten jedoch möchte es ſein, ſich einer beſtimmten Entſcheidung hier ganz zu enthalten: dem Apoſtel liegt vor Allem daran, das Evangelium als ein in friſcher Lebenskraft wirkſames zu bezeichnen, dies thut er, indem er es καρποφορούμενον und αὐξανόμενον nennt, die genauere Beſtimmung fügt er ſelbſt

31) Theodoret: καρποφορ'αν τοῦ εὐαγγελίου κέκληκε τὴν ἐπαινουμένην πολιτείαν· αὔξησιν δὲ, τῶν πιστευόντων τὸ πλῆθος (Chryſoſtomus: καρποφ. διὰ τὰ ἔργα, αὐξαν. τῷ πόλλους παραλαμβάνειν τῷ μᾶλλον στερίζεσθαι), womit auch Bähr und Böhmer zuſammenſtimmen. Dagegen iſt jedoch zu bemerken, daß zu ſolcher Sonderung der Begriffe in den Worten ſelbſt gar kein Grund liegt.

32) Steiger: „Bei beiden Participien muß man nicht an die äußere Verbreitung des Ev. denken, ſondern an die Früchte, die das verbreitete Ev. in den Neubekehrten trug und an ſeine Entwickelung in ihnen."

nicht hinzu; eben deshalb geziemt es auch nicht dem Ausleger, den allgemeinen Begriff nach der einen oder andern Seite hin zu beschränken. Eine solche Beschränkung aber in dem ἐν ὑμῖν von dem Apostel selbst angedeutet finden zu wollen, hieße die Präposition ἐν auf eine falsche Weise urgiren, da sie auch sonst im N. T. in einem weiteren Sinne gebraucht wird, so daß ἐν ὑμῖν hier füglich durch „bei euch" zu erklären ist. —

Nachdem der Ap. durch das καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν darauf hingewiesen, daß das Evangelium sich als ein fruchttragendes auch bei den Colossern bethätigt habe, bezeichnet er weiter den Zeitpunkt, von dem an dies der Fall gewesen: dies thut er durch die Worte: ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ; so daß sich die Worte: ἀφ' ἧς ἡμέρας nicht auf das einfache τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, sondern auf den durch das καρπ. und αὐξαν. näher bestimmten Begriff jener Worte beziehen; jener Zeitpunkt ist demnach der Tag, an welchem sie das Evangelium gehört und erkannt haben. Daß P. aber, statt, wie es einfacher gewesen wäre, das Evangelium zu nennen, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ sagt, begründet im Gedanken selbst keinen Unterschied, da jenes ja nichts anderes ist, als die Botschaft von dieser χάρις, sei es nun, daß man hierunter mehr die Gnade Gottes, als den Grund des Erlösungswerkes, oder das Gnadenwerk, d. i. die aus der Gnade Gottes stammende Erlösung durch Christus verstehen will, was im Grunde auf eins hinauskommt. Doch läßt sich wohl annehmen, daß P. dies nicht ohne Grund, sondern in Beziehung darauf thut, daß in der Irrlehre, gegen welche er polemisirt, die Gnade Gottes nicht zu ihrem Rechte kam; dann erklärt sich auch, warum er hinzufügt: ἐν ἀληθείᾳ. Diese Worte werden nämlich am natürlichsten auf das ἐπέγνωτε bezogen (denn sie mit τὴν χάριν τοῦ θεοῦ zu einem Begriff zu verbinden: „die wahrhaftige Gnade Gottes" möchte doch wohl zu hart sein); so daß der Ap. dadurch

hervorhebt, daß die damalige Erkenntniß der Coloſſer von der Gnade Gottes dieſer ſelbſt in ihrem innerſten Weſen entſprochen habe, und alſo von Irrthümern, wodurch ſie ſelbſt verkürzt würde, frei geweſen ſei. Zwar könnte ἐν ἀλ. im Gegenſatz gegen den bloßen Schein des Erkennens geſagt ſein: non simulate, sed vere amplectebantur evangelium, allein dies beſonders hervorzuheben, dazu hatte P. doch eigentlich keinen Grund. Hat aber das Ev. ſich von jenem Tage bei den Coloſſern wirkſam bewieſen, ſo liegt darin zugleich, daß ſie auch fortwährend, bis da P. dieſen Brief ſchrieb, jene Erkenntniß ἐν ἀληθείᾳ treu feſtgehalten haben. — Tritt nun in der ganzen Ausdrucksweiſe des Ap. das Beſtreben deutlich genug hervor, die Coloſſer — im Gegenſatze gegen die Verlockungen der Irrlehrer — bei dem Evangelium, welches ſie von Anfang an vernommen hatten, treu zu erhalten, ſo iſt dies offenbar auch der Grund, der ihn zu den folgenden Worten veranlaßt.

V. 7; καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ. — Das zu ἐμάθετε gehörige Object ergänzt ſich leicht aus dem unmittelbar Vorhergehenden, es iſt τὴν χάριν τοῦ θεοῦ als Inhalt des Evangeliums; καθὼς bezieht ſich auf das ἐν ἀληθείᾳ und bezeichnet demnach die Art und Weiſe, wie Epaphras den Coloſſern das Ev. verkündigt hat. Das καί fehlt in den bedeutendſten Codd., in A. B. C. D*. F. G. u. a. m., weshalb auch Lachmann es weggelaſſen hat. Wenn es ächt wäre, ſo diente es nur dazu, um die Art des μαθεῖν im Verhältniß zu dem ἐπέγνωτε ſtärker hervorzuheben: „wie ihr das Ev. ja auch gelernt habt"; ohne darauf hinzudeuten, daß die Coloſſer außer Epaphras noch andere Lehrer gehabt haben[33]). — Um das Anſehen des

33) Wiggers, der das καί für ächt hält, meint freilich, daß durch daſſelbe „die vom Epaphras verkündigte Lehre einer frühern Verkündigung gegenübergeſtellt und als deren Fortſetzung dargeſtellt

Epaphras ſelbſt — wie auch des von ihm Verkündigten — gegen etwanige Angriffe der Irrlehrer zu ſichern, bezeichnet er ihn zuerſt als ſeinen geliebten Mitknecht. Der bei dem Worte σύνδουλος zu ergänzende Genitiv, wodurch es ſeine genauere Beſtimmung erhält, iſt — wie ſich aus dem folgenden διάκονος τοῦ Χριστοῦ ergiebt — τοῦ Χριστοῦ, obwohl dieſer Ausdruck ſonſt auch in Beziehung auf das Verhältniß zur Gemeinde gebraucht wird, wie z. B. 2 Cor. IV, 5. Uebrigens iſt zu bemerken, daß durch jene Bezeichnung hier nicht das allgemeine Verhältniß, in welchem jeder Gläubige zu Chriſtus als ſeinem Herrn ſteht, ſondern das beſondere Verhältniß desjenigen, der zum Dienſte des Evangeliums berufen iſt, angegeben wird, vergl. Col. IV, 12. Dadurch aber, daß P. den Epaphras nicht nur als δοῦλος τοῦ Χρ., ſondern als ſeinen Mitknecht bezeichnet, ſtellt er ihn ſich ſelbſt an die Seite, wodurch er für ihn dieſelbe Anerkennung verlangt, auf die er ſelbſt Anſpruch machte; dies genügt ihm jedoch noch nicht, er fährt vielmehr fort: ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ. In dem Worte διάκονος liegt noch mehr als in δοῦλος das eigentliche Amtsverhältniß ausgedrückt, während δοῦλος mehr das Abhängigkeitsverhältniß bezeichnet. Statt ὑπὲρ ὑμῶν hat Lachmann ὑπὲρ ἡμῶν nach den Codd. A. D*. G und einigen Minuskelhandſchriften in den Text aufgenommen. Bei der gewöhnlichen Lesart iſt ὑπέρ, mit πιστὸς διάκονος verbunden, zu erklären durch: in (vestrum) commodum, zu eurem Beſten; bei der Lachmannſchen dagegen durch: loco, anſtatt. Für ἡμῶν ſprechen nicht nur die angegebenen Au-

---

wird;" allein dagegen ſpricht die Stellung des καί, da es in dieſem Falle vor ἀπὸ Ἐπαφρᾶ ſtehen müßte. Zwar will Wiggers aus der Stelle: Röm. V, 7. Epheſ. IV, 4. Luk. VI, 16 nachweiſen, daß eine Trennung des καί von dem zugehörigen Worte nicht etwas Unerhörtes ſei; allein dieſe Stellen laſſen ſich hiefür keineswegs anführen, da die Partikel in denſelben ganz an ihrem gehörigen Platze ſteht. —

toritäten, ſondern auch der Umſtand, daß bei dieſer Lesart dem Epaphras das höchſte Zeugniß als dem Stellvertreter des Apoſtels, dem alſo gleiche Anerkennung mit dieſem zukommt, gegeben wird; für ὑμῶν dagegen ſpricht ſowohl das Anſehen der meiſten Codices, als auch der Umſtand, daß bei dieſer Lesart das innige Verhältniß des Epaphras zu der Gemeinde ausgedrückt wird, was hier um ſo paſſender erſcheint, als das Verhältniß deſſelben zu dem Ap. doch ſchon in dem Vorhergehenden angegeben iſt; ſo möchte denn allerdings die gewöhnliche Lesart den Vorzug verdienen[34]). In dieſem Falle iſt aber gewiß das Präſens ἐστίν zu beachten, welches darauf hinweiſt, daß die διακονία des Epaphras für die Coloſſer damals noch nicht zu Ende gegangen war, ſondern ſich noch beſtändig in ſeiner Sorge und ſeinem Gebete für dieſelben fortſetzte, vergl. Col IV, 12. 13, ſo daß er um ſo mehr mit Recht als ein πιστὸς διάκ., d. i. als ein treuer Diener des Herrn in der Ausübung ſeines Amtes bezeichnet werden konnte. — Außer an dieſer Stelle erwähnt P. des Epaphras noch Cap. IV, 12. 13. und Philem. 23. Aus dieſen Stellen zuſammen ergiebt ſich von ihm Folgendes: Er war von Geburt ein Phrygier (IV, 12 ὁ ἐξ ὑμῶν), ein Diener Chriſti durch ſeine Thätigkeit für die Ausbreitung und Fortbildung der chriſtlichen Kirche, voller Liebe und Sorgfalt namentlich für die Gemeinden, die durch ihn das Evangelium vernommen hatten. Zuletzt theilte er mit Paulus die Trübſale der Gefangenſchaft, weshalb er Philem. 23 ein συναιχμάλωτος deſſelben genannt wird. Vergl. die Bemerkung zu IV, 10 unſers Briefes. —

---

34) Auch Bähr und Böhmer erklären ſich für die Lesart ὑπὲρ ὑμῶν; wogegen Steiger meint, ſie ſei nur durch Mangel an Einſicht in die Verhältniſſe veranlaßt worden. Die Erklärung: „an eurer Statt dienet er mir im Gefängniß," für welche ſich auffallenderweiſe auch Böhmer beſtimmt — verdient keiner weitern Widerlegung.

Dieser Epaphras, fährt der Ap. V. 8 fort, ist es, der ihm von ihrer Liebe erzählt habe: ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι. Das καί vor δηλώσας ist entweder so zu verstehen, daß P. dadurch ausdrücken will: außerdem, daß Epaphras sein Mitknecht, ein treuer Diener Jesu Christi ist, sei er es auch, der ihm die Liebe der Col. offenbart habe, oder besser so, daß er dadurch hervorhebt, wie sich Epaphras als ein treuer διάκονος τοῦ Χριστοῦ, sei es ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑπὲρ ὑμῶν (denn bei beiden Lesarten läßt sich diese Beziehung festhalten) auch durch jene Mittheilung beweise. — Auffallend ist zuerst, daß dem Worte ἀγάπη nicht das Object hinzugefügt ist, worauf es sich bezieht. Als solches kann man entweder den Apostel (εἰς ἡμᾶς) oder die christlichen Brüder (εἰς πάντας τοὺς ἁγίους) ansehen[35]). Im letztern Falle würde der Ap. sich auf das V. 4 Gesagte zurückbeziehen, und die Hervorhebung dieses Gedankens dadurch begründet erscheinen, daß P. die Colosser recht eigentlich darauf hinweisen wollte, welch' schönes Zeugniß Epaphras von ihnen abgelegt habe. Hatten vielleicht schon Manche, durch die Irrlehrer verleitet, ihr Herz von Epaphras abgewendet und dachten manches Ueble von ihm, wie sehr mußten sie sich dann beschämt fühlen, wenn sie nun hörten, daß gerade er es sei, der dem Apostel von ihrer christlichen Liebe Kunde gegeben habe. Allein natürlicher ist es doch, die ἀγάπη auf das Verhältniß der Gemeinde zu dem Apostel zu beziehen, da der Zusammenhang selber auf die Ergänzung von εἰς ἡμᾶς hinführt, und sich namentlich auch V. 8 desto enger an den folgenden Vers anschließt[36]). Der Grund, warum P. die Colosser an ihre

35) Die erste Erklärung findet sich bei Bähr und Steiger, wogegen Böhmer der letztern den Vorzug giebt.

36) Mit einander verbunden erscheinen beide Auffassungen bei Beza: τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι i. e. spiritualem sive a Spiritu sancto manantem et ex intimis animi penetralibus profectam.

Liebe zu ihm erinnert, iſt aber kein anderer, als der, damit er dadurch ſeinen Worten deſto mehr Eingang bei ihnen verſchaffe. Dieſe Liebe wird nun noch näher bezeichnet als eine ἀγάπη ἐν πνεύματι, denn dieſe letztern Worte unmittelbar mit δηλώσας zu verbinden, giebt keinen Sinn [37]). Unter dem πνεῦμα kann entweder der menſchliche Geiſt, das Innere des menſchlichen Lebens, oder der heilige Geiſt, als das dem Chriſten von Gott mitgetheilte neue Lebensprincip verſtanden werden. Im erſtern Falle wäre die ἀγάπη ἐν πνεύματι die Liebe, die nicht nur äußerlich in Worten ꝛc. beſteht, ſondern die wahre Liebe, die in dem Herzen des Menſchen ihren Sitz hat: amor, qui ab interno sensu et affectu pendet, amor sincerus et serius [38]); allein der Pauliniſchen Anſchauungsweiſe viel angemeſſener iſt es auch hier, wie faſt überall, wo P. ſich des Ausdruckes ἐν πνεύματι bedient, an den heiligen Geiſt zu denken, und durch dieſen Beiſatz das eigenthümlich chriſtliche Weſen der Liebe angedeutet zu finden, ſo daß dadurch die Liebe der Coloſſer als eine „in dem heiligen Geiſte Beſtand habende" bezeichnet wird. —

V. 9—14.

Nachdem der Ap. in dem Bisherigen den Coloſſern bezeugt hat, daß er beſtändig Gott danke für ihren Glauben und ihre Liebe, als die Frucht der ihnen im Evangelium von Epaphras verkündigten Hoffnung, bezeugt er ihnen in dem Folgenden, daß er beſtändig für ſie zu Gott bete, daß

37) Dennoch findet ſich dieſe Erklärung bei Wahl, der ἐν πνεύματι überſetzt: actus a spiritu divino i. e. im Zuſtande der Begeiſterung!

38) Böhmer: „Wir können einfach exponiren: eure im Geiſte befindliche Liebe, eure geiſtige Liebe; ſie bildet den Gegenſatz gegen die grobſinnliche."

ſie ein des Herrn würdiges Leben führen mögen. So ſchließt ſich auch in dieſem Briefe, wie in mehreren andern des Ap., an die Dankſagung die Fürbitte an. —

V. 9: *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ.* Der Uebergang wird durch die Partikel *διὰ τοῦτο* vermittelt, die auf das V. 4—6 und V. 8 Geſagte zurückweiſt. Entſprechend dem vorhergehenden *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε* bezeichnet Paulus den Anfang ſeiner beſtändigen Fürbitte für die Coloſſer durch die Worte: *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν*, die er offenbar in Rückſicht auf jene Worte gebraucht. Aus dieſem Verhältniß erklärt ſich auch das *καί* vor *ἡμεῖς*. Das zu *ἠκούσαμεν* zu ergänzende Object iſt dasjenige, was der Ap. von V. 4 an von den Coloſſern gerühmt hat. Die Beſtändigkeit der Fürbitte wird durch die Worte: *οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι* ausgedrückt. Die Conſtruction des *οὐ παυόμεθα* mit dem Partic. hat nichts Befremdliches, vergl. Winers Gr. §. 46. 1. Die beiden Ausdrücke *προσεύχεσθαι* und *αἰτεῖσθαι* finden ſich, wie hier, vereinigt auch Marc. XI, 12. Während in dem erſtern Worte der Unterſchied zwiſchen Dankgebet und Bittgebet nicht hervortritt, ſondern dem deutſchen „Beten" entſpricht, drückt das zweite nur das Bittgebet aus[39]). Die Zuſammenſtellung beider Ausdrücke dient nur zur Verſtärkung. — Die folgenden Worte: *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* geben den Inhalt der Bitte an. Die Conjunction *ἵνα*, die ihrem urſprünglichen Begriffe nach eine Abſichtspartikel iſt, hat in der ſpätern Gräcität, und namentlich in dem neu-

39) Es iſt demnach ungenau, wenn Bähr ſagt: „der Unterſchied, daß das erſtere vom Dank-, das zweite vom Bitt-Gebet gebraucht wird, läßt ſich nicht feſthalten."

teſtamentlichen Sprachgebrauch, vornehmlich nach den Verbis des Bittens, Begehrens, Wünſchens u. dergl. die Bedeutung einer einfachen Objectspartikel angenommen, was ſich um ſo leichter erklären läßt, als die Abſicht des Bittens die Erlangung deſſen, worauf ſich die Bitte bezieht (des Objects der Bitte) iſt [40]). Daß πληρωθῆτε nicht mit ἐν πάσῃ σοφίᾳ ꝛc., ſondern mit τὴν ἐπίγνωσιν unmittelbar zu verbinden ſei, zeigt die Structur des Satzes. Eine ſolche Conſtruction des Paſſivs mit dem Accuſativ kann nicht befremden, da ſie auch der claſſiſchen Sprache eigenthümlich iſt; ſ. Buttmanns Gr. §. 134. 5 und Anmerk. 2. Dieſelbe Verbindung von πληροῦσθαι mit dem Accuſativ findet ſich Phil. I, 11. — Das Pronomen αὐτοῦ ſteht offenbar für τοῦ θεοῦ. Zwar iſt Gott in dem Vorhergehenden nicht genannt, allein an ihn dachte doch P. bei den Worten προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, und ſo konnte es ihm leicht entgehen, daß er ihn nicht ausdrücklich genannt hatte. — Der Ausdruck τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ kann entweder den geſetzgebenden oder den beſchließenden Willen Gottes bezeichnen. Der Zuſammenhang ſpricht hier deutlich genug für die zweite Bedeutung; da das chriſtliche Leben, wie der Ap. es in dem Folgenden beſchreibt, nicht aus der Erkenntniß des göttlichen Geſetzes, ſondern nur aus der des göttlichen Rath-

40) Mit Recht bemerkt Harleß zu Epheſ. I, 17, daß daſelbſt ἵνα als Objects-Partikel zu faſſen ſei, allein unpaſſend iſt doch, wenn er ſagt: „Was wäre auch befremdlicher, als der Gedanke: ich thue eurer Erwähnung bei meinen Gebeten, damit euch Gott gebe u. ſ. w.; oder 3, 16: ich beuge meine Kniee, damit Gott gebe u. ſ. w.? Der Ap. hat gewiß nicht von dieſem ſeinem Thun erwartet, daß darum ihm Gott nun auch ſeinerſeits etwas thue; er dachte gewiß nicht ſich und ſein Verhalten als causa göttlicher Wohlthaten, und hätte alſo auch nicht ſagen können, daß er damit beabſichtige, Andern das Gnadengeſchenk des Geiſtes zuzuwenden.“ Jeglichem Bittgebet liegt doch immer eine Abſicht zu Grunde, nämlich die, daß das geſchehen möge, warum man bittet. —

ſchluſſes hervorgehen kann. So iſt denn unter dem θέλημα τοῦ θεοῦ hier der Rathſchluß Gottes zur Erlöſung der Menſchen zu verſtehen, vergl. Epheſ. I, 9: γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ — — ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. — Durch die folgenden Worte: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ beſtimmt P., wie das Erfülltwerden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens beſchaffen ſein möge; einerſeits nämlich ſo, daß jene Erkenntniß das Leben in ſeinen verſchiedenen Richtungen durchaus beſtimme[41]), andererſeits ſo, daß der Inhalt der Erkenntniß im Ganzen und Einzelnen erfaßt und begriffen werde. Das Beiwort πάσῃ bezieht ſich offenbar auf Beides, ſowohl auf σοφίᾳ als auch auf συνέσει, und iſt in dieſer Beziehung durch „jeder, -e, -es mögliche" zu erklären; inſofern es aber eigentlich nur eine σοφία und eben ſo eine σύνεσις giebt, wie auch der göttliche Rathſchluß, worauf Beides ſich bezieht, nur einer iſt, kann die Hinzufügung jenes Beiwortes auffallen; allein es iſt nicht zu verkennen, daß ſowohl jener eine Rathſchluß eine Fülle der Ideen in ſich ſchließt, als auch, daß das Leben, welches durch die Erkenntniß deſſelben beſtimmt ſein ſoll, ein vielfach getheiltes iſt und daß demnach ſowohl die σοφία als auch die σύνεσις ſich in mannigfaltigen Beziehungen kund zu geben hat, ſo daß die eine wie die andere als eine mannigfaltige betrachtet werden kann. So angeſehen erſcheint die Hinzufügung jenes Beiwortes durchaus paſſend, indem dadurch hervorgehoben wird, daß keine der verſchiedenen Beziehungen ausgeſchloſſen ſein ſolle. Während Epheſ. I, 8

41) Die Erklärung des Wortes σοφία, welche Harleß zu Epheſ. I, 8 giebt, indem er ſagt, „die σοφία drücke den normalen Geſammtzuſtand des Geiſtes in einem Prädicate aus, welches ſich vornehmlich auf die Intelligenz bezieht," iſt zu unbeſtimmt, indem einerſeits nicht angegeben iſt, worin dieſer normale Geſammtzuſtand des Geiſtes beſteht, andererſeits die Hinzufügung des „vornehmlich" der beſtimmten Fixirung des Begriffes entgegenſteht.

der Ausdruck: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει ohne weitere Beſtimmung vorkommt, wird dem dieſem entſprechenden Ausdruck an unſerer Stelle noch das Adjectivum πνευματικῇ hinzugefügt. Es iſt kein Grund vorhanden, dieſes nur auf συνέσει und nicht zugleich auch auf σοφίᾳ zu beziehen, zumal der Ap. auch eine σοφία kennt, die er als die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου der σοφία τοῦ θεοῦ gegenüberſtellt (1 Cor. II, 6)[42]). Durch dieſes Adjectiv wird demnach die Weisheit und Einſicht, die P. hier im Auge hat, als ſolche bezeichnet, welche ihren Grund und Beſtand in der lebendigen Wirkſamkeit des πνεῦμα, und zwar des πνεῦμα ἅγιον hat. — Faßt man das Einzelne der gegebenen Erklärung gemäß zuſammen, ſo fleht demnach der Ap. Gott an, daß die Coloſſer immer mehr von einer Erkenntniß des göttlichen Rathſchluſſes in der Weiſe durchdrungen werden mögen, daß ſie dieſelbe in jeder geiſtlichen Weisheit und Einſicht beſitzen[43]); daß aber ſeine Fürbitte ſich gerade hierauf

---

42) Calvin: Utraque spiritualis vocatur a Paulo. — Bähr bezieht dagegen das Beiwort πνευματικὴ nur auf die σύνεσις; indem er meint, daß nur dieſes Wort eine ſolche nähere Beſtimmung bedürfe, weil die σύνεσις als ſolche nicht auf göttliche, ſondern menſchliche, weltliche, ſichtbare Dinge gerichtet ſei und dieſelbe erſt durch das πνεῦμα auf geiſtliche und göttliche Dinge gerichtet werde und demnach der σύνεσις πνευματικὴ die σύνεσις ἀνθρωπίνη gegenüberſtehe; allein alles dieſes gilt in gewiſſem Sinne auch von der σοφία, bei der gleichfalls die πνευματικὴ von der ἀνθρωπίνη zu unterſcheiden iſt.

43) Durchaus abweichend von der hier gegebenen Erklärung iſt die von Bähr. Bähr geht nämlich davon aus, daß ἐπίγνωσις nicht die Erkenntniß, ſondern die Anerkenntniß heiße und behauptet ſodann, daß die Präp. ἐν h. l. ſo viel als „durch" bedeute. Dieſes Beides ſteht in enger Beziehung zu einander. Zur Rechtfertigung jener Beſtimmung des Begriffes: ἐπίγνωσις beruft ſich Bähr zwar auf die Stellen: Röm. I, 28. X, 2. Epheſ. I, 17. IV, 13. Phil. I, 9. 1 Timoth. II, 4. 2 Timoth. II, 25. III, 7. Tit. I, 1 und Philem. 6; allein bei genauer Betrachtung derſelben zeigt ſich, daß in allen ein ganz paſſender Sinn entſteht, wenn man bei der gewöhnlichen Erklä-

richtete, hatte seinen Grund gewiß in den besonderen Verhältnissen der Gemeinde. Stand sie auch geschmückt mit der πίστις und ἀγάπη da, so bedurfte sie doch noch einer immer wachsenden Zunahme an der Erkenntniß, um gegen die Ueberredungskunst der Irrlehrer (ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζεται ἐν πιθανολογίᾳ II, 4) geschützt zu sein. — Eine solche Erkenntniß ist aber nicht ein todter Schatz, sondern lebenskräftig offenbart sie sich durch eine unausgesetzte Wirksamkeit auf das Leben derer, die ihrer theilhaft geworden sind, indem sie dieses immer mehr zu einem dem Herrn wohlgefälligen Leben umwandelt. Daß der Ap. nur um eine solche

---

rung von ἐπίγν. (Erkenntniß) stehen bleibt; ja, in mehreren derselben, namentlich Röm. X, 2 läßt sich die Bedeutung Anerkenntniß ganz und gar nicht rechtfertigen. Eben so wenig aber erscheint dieselbe h. l. passend, denn es läßt sich nicht leugnen, daß den Colossern die Anerkenntniß des göttlichen Rathschlusses nicht fehlte, Paulus lobt ja ausdrücklich ihren Glauben: darum also, daß sie durch eine vollständige Weisheit erst mit der Anerkenntniß desselben erfüllt werden möchten, konnte er Gott gar nicht bitten, wohl aber darum, daß sie in der Erkenntniß desselben immer weiter fortschreiten möchten, da die Anerkenntniß noch keineswegs die völlige Einsicht in denselben voraussetzt. Steht dieses fest, so fällt damit auch jeder Grund weg, um dessentwillen ἐν h. l. in der Bedeutung von διά zu nehmen wäre. — Der Unterschied zwischen γνῶσις und ἐπίγνωσις besteht nicht darin, daß jenes eine vage Kenntniß sein kann, dieses aber eine major exactiorque cognitio (nach Grotius) oder eine plena et accurata cognitio (nach Wahl) bezeichnet; sondern nur darin, daß durch die Präposition ἐπί die Intention, die freilich schon in dem Begriffe γιγνώσκειν (γνῶσις) selbst liegt, noch besonders ausgedrückt wird. Dadurch aber wird der Begriff von ἐπίγνωσις bestimmter als der von γνῶσις, indem jener einerseits nur in Beziehung auf ein bestimmtes Object gebraucht wird, weshalb 1 Cor. XIII, 12 für γιγνώσκειν nicht das Compositum stehen könnte, da hier von dem Wissen oder Erkennen im Allgemeinen, ohne Beziehung auf ein bestimmtes Object die Rede ist; andererseits in demselben die Idee der subjectiven Thätigkeit vorherrscht, während γνῶσις dagegen auch das Wissen im objectiven Sinne als ein gleichsam Ruhendes, in sich Abgeschlossenes (Religionsphilosophie) bezeichnen kann.

Erkenntniß bittet, hat er freilich ſchon durch den Beiſatz ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ angedeutet; doch fühlt er ſich gedrungen, dieſes noch beſtimmter hervorzuheben. Darum giebt er in den folgenden Sätzen ausdrücklich an, was die Folge jener Erkenntniß bei ihnen ſein ſolle; dies thut er V. 10—12 auf die Weiſe, daß er den Hauptgedanken in einem Infinitivſatz an das Vorhergehende anknüpft und dieſen dann durch mehrere Participialſätze noch genauer beſtimmt.

V. 10: περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφορσῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ· (V. 11) ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς· (V. 12) εὐχαριστοῦντας τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· Bei dieſen Sätzen kann eine verſchiedene Gliederung angenommen werden, indem man jeden der Participialſätze entweder mit dem Participp ſelbſt, oder mit den unmittelbar vorhergehenden Beiwörtern anfangen läßt. Im erſten Falle wäre die Structur dieſe:

περιπατῆσαι . . . . . ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ,
καρποφοροῦντες . . . . ἐν πάσῃ δυνάμει,
δυναμούμενοι . . . . . μετὰ χαρᾶς,
εὐχαριστοῦντας τῷ πατρὶ κ. τ. λ.;

im zweiten Falle aber dieſe:

περιπατῆσαι . . . . . εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν,
ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγ. καρποφοροῦντες . . . . . τοῦ θεοῦ,
ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι . . . . . μακροθυμίαν,
μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ κ. τ. λ.

Der Infinitiv περιπατῆσαι (V. 10) hängt offenbar von πληρωθῆτε ab, eine Conſtruction, die ſich ſowohl in der claſſiſchen als auch in der neuteſtamentlichen Gräcität nicht ſelten findet; ſ. Winers Gr. §. 45, 2. Das ὑμᾶς nach περιπατῆσαι, welches Griesbach eingeklammert, Lach-

mann ganz weggelassen hat, ist, obgleich dem Sinne nach richtig, doch nach den bedeutendsten Handschriften: A. B. C. D. F. G ꝛc., für unächt zu halten. Wie dieses Wandeln beschaffen sein müsse, drücken die Worte: ἀξίως τοῦ κυρίου aus. Unter κύριος ist dem Paulinischen Sprachgebrauch nach Christus und nicht Gott zu verstehen, obwohl 1 Thessal. II, 12 ἀξίως τοῦ θεοῦ steht, und auch hier Einige, als: Ambrosius, Pelagius u. A. statt κυρίου „θεοῦ" lesen. Seiner würdig wandeln heißt aber: so wandeln, wie es sich für den, der ihn als sein Jünger für seinen Herrn erkennt, ziemt. Zur nähern Bestimmung fügt P. noch die Worte: εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν hinzu; ἀρέσκεια bedeutet in der classischen Gräcität das Betragen des ἄρεσκος i. e. des Gefallsüchtigen. In dieser schlimmen Bedeutung kann hier das Wort offenbar nicht genommen werden; es ist vielmehr darunter das Streben zu gefallen in bonam partem zu verstehen[44]). Dem Sinne nach ist ein αὐτοῦ zu ergänzen, das um so leichter entbehrt werden konnte, als wegen des vorhergehenden τοῦ κυρίου die Beziehung nicht zweifelhaft ist. — Grammatisch ließe sich nun freilich das vorhergehende ἐν πάσῃ — πνευματικῇ mit dem περιπατῆσαι verbinden; allein da der Begriff des Wandelns durch das ἀξίως τ. κυρίου . . . . . hinlänglich bestimmt erscheint und für die andere Verbindung auch die Structur des Satzes spricht, so rechtfertigt sich daraus hinlänglich die früher gegebene Auffassung. —

An den Infinitiv περιπατῆσαι schließen sich die Participia καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι, δυναμούμενοι und εὐχαριστοῦντες an, durch welche die Hauptmomente des christlichen Wandels angegeben werden; der Nominativ steht unregelmäßig statt des Accusativs, er erklärt sich daraus, daß die Participien „sich auf das Subject von περιπατῆσαι

44) Theophylact: ἵνα οὕτω ζῆτε, ὥστε διὰ πάντων ἀρέσκειν τῷ Θεῷ.

zurückbeziehen, das in πληρωθῆτε ausgedrückt ist." Es fragt sich, ob καρποφ. καὶ αὐξανόμ. mit dem vorhergehenden ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ oder mit dem folgenden ἐν δυνάμει zu verbinden sind. Die letztere Annahme widerlegt sich jedoch leicht dadurch, daß sich dieser Zusatz: ἐν δυνάμει nur auf gewaltsame Weise von dem entsprechenden δυναμούμενοι trennen läßt: dadurch scheint indeß die andere Verbindung noch nicht nothwendig zu werden, da sich καρπ. — εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ auch vielleicht für sich nehmen läßt. — Die gewöhnliche Lesart, die auch Griesbach beibehalten hat, ist: εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ; dagegen hat Lachmann nach den Codd. A. B. C. D*. E. F. G ꝛc. den einfachen Dativ τῇ ἐπιγνώσει τ. θ. aufgenommen, was um so mehr für die richtigere Lesart zu halten ist, als sich jene andere leicht aus dem Bestreben erklären läßt, diesen Participialsatz den beiden folgenden, wo die Präp. εἰς gebraucht ist, conform zu machen. Die Phrase: καρποφορεῖσθαι κ. αὐξαν. τῇ ἐπιγνώσει τ. θ. ließe sich nun erklären: Zunehmen an der Erkenntniß Gottes. Gegen diese Erklärung spricht jedoch zweierlei: 1) der Umstand, daß P. sich dann auf eine auffallende Weise wiederholen würde, indem der Gedanke, daß die Colosser in der Erkenntniß Gottes zunehmen mögen, schon in dem Hauptsatze: πληρωθῆτε τὴν ἐπίγν. τοῦ θελ. αὐτοῦ ausgesprochen ist; denn die ἐπίγν. τοῦ θελήματος τ. θεοῦ ist doch nicht wesentlich von der ἐπίγν. τοῦ θεοῦ verschieden zu denken; und 2) der Umstand, daß jene Verba sonst niemals mit dem Dativ in diesem Sinne construirt werden. — Der Dativ τῇ ἐπίγν. ist demnach als Dativus instrumentalis zu fassen. Wenn aber das, so müssen die Worte ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ nothwendig zu καρποφ. καὶ αὐξαν. gezogen werden, weil sonst nicht angegeben wäre, worin die Zunahme stattfinden soll. Dasselbe Resultat liefert auch die gewöhnliche Lesart εἰς τὴν ἐπίγν., wo die Präp. εἰς entweder angeben kann, in Beziehung worauf der Wachsthum stattfindet, wodurch wir

wieder zu der ſchon bemerkten Tautologie kommen würden, oder das Maaß ausdrückt[45]), nach welchem die Zunahme zu denken iſt, wo wiederum jener Mangel ſtattfände. — Das erſte Hauptmoment des chriſtlichen Lebens, welches der Ap. hervorhebt, iſt demnach die Fruchtbarkeit und Zunahme in jedem guten Werke, welche durch die Erkenntniß Gottes vermittelt wird. Daß P. hierbei nicht an einzelne Geſetzwerke, ſondern nur an ſolche Werke, die aus dem Glauben hervorgehen, denkt, bedarf keiner weitern Nachweiſung, wie es ſich denn auch in der Erfahrung des gläubigen Chriſten beſtätigt, daß die Kraft zu ſolchen guten Werken nur aus der Erkenntniß Gottes und ſeines Rathſchluſſes kommt, denn nur wo die Liebe und Weisheit Gottes erkannt wird, kann das an ſich kalte Herz des ſündhaften Menſchen zu der wahren Liebe ἐν πνεύματι erwärmt werden, und nur wo dieſe herrſcht, können die wahren ἔργα ἀγαθά gedeihen. — Zu vergleichen iſt mit dieſer Stelle der Ausſpruch des Apoſtels Epheſ. V, 9: ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ[46]). —

Der zweite Participialſatz, der ſich dem περιπατῆσαι anfügt, beginnt V. 11 mit ἐν πάσῃ δυνάμει und ſchließt ſich mit dem Worte μακροθυμίαν oder μετὰ χαρᾶς ab. Das Verbum

---

45) Theophylact: ὥσπερ, φησὶν, ἐπέγνωτε τὸν θεὸν μειζόνως, ἢ οἱ παλαιοὶ, οὕτως ὀφείλετε καὶ ἐν τῷ βίῳ αὔξειν κατὰ τὸ μέτρον τῆς γνώσεως.

46) Die gegebene Erklärung iſt davon ausgegangen, daß die beiden Participien καρποφοροῦντες und αὐξανόμενοι eng zuſammengehören, ſo daß ſich ſowohl die vorhergehenden Worte ἐν π. ἔργῳ ἀγ. als auch die nachfolgenden τῇ ἐπίγν. τ. θ. auf beide beziehen; davon abweichend iſt die Ueberſetzung Luthers: „und fruchtbar ſeid in allen guten Werken, und wachſet in der Erkenntniß Gottes.“ Gegen dieſe Auffaſſung ſpricht aber ſowohl die natürliche Zuſammengehörigkeit jener beiden Begriffe, als auch das zwiſcheneingefügte καί, ſo wie auch die bei dieſer Erklärung entſtehende Tautologie des zweiten Gliedes mit dem Hauptſatze der ganzen Periode.

δυναμόω kommt ſtatt des gewöhnlicheren dem alexandriniſchen Sprachgebrauch eigenthümlichen ἐνδυναμόω nur an dieſer Stelle vor; die Bedeutung deſſelben iſt offenbar keine andere als die jenes Compoſitums. Der Zuſatz ἐν πάσῃ δυνάμει könnte als überflüſſig erſcheinen und wäre es auch, wenn nicht das πάσῃ dabeiſtünde; mit dieſem Beiworte dagegen erſcheint jener Zuſatz als durchaus paſſend, um das Gekräftigtſein als ein in jeder Hinſicht vollkommenes zu bezeichnen. Maaß und Grund deſſelben wird durch die folgenden Worte: κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ angegeben. Nach dem ähnlichen Ausdrucke: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ Epheſ. I, 19 (vergl. Epheſ. VI, 10: ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) könnte man geneigt ſein, δόξα h. l. für gleichbedeutend mit ἰσχύς zu halten; allein dadurch würde jenem Worte doch ſeine eigenthümliche Bedeutung geraubt. Eben ſo wenig rechtfertigt ſich auch die Erklärung, welche den Begriff: τῆς δόξης adjectiviſch faßt: τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ = τὸ ἔνδοξον κράτος αὐτοῦ, wodurch eine nicht zu billigende Alterirung des Gedankens herbeigeführt wird; eher noch ließe es ſich rechtfertigen, den Begriff τὸ κράτος adjectiviſch aufzulöſen, was jedoch auch die eigenthümliche Kraft des apoſtoliſchen Ausdrucks ſchwächen würde. Am beſten iſt es jedenfalls, die Ausdrucksweiſe des Ap. unverändert zu laſſen und alſo zu überſetzen: „nach der Kraft ſeiner Herrlichkeit“, d. h. nach der Kraft, welche ſeiner Herrlichkeit beiwohnt und welche ſie äußert. Der Begriff der göttlichen δόξα beſtimmt ſich nach den verſchiedenen Offenbarungsſtufen Gottes verſchieden. Während auf der Stufe der altteſtamentlichen Offenbarung unter der δόξα Gottes ſeine Alles wirkende Macht und ſeine Heiligkeit zu verſtehen iſt, erweiſt ſie ſich auf dem neuteſtamentlichen Standpunkte als ſeine Alles umfaſſende Liebe. — Das Ziel, in Beziehung auf welches die Kräftigung ſtattfinden ſoll, giebt P. durch die Worte: εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν an. Das Verhältniß dieſer beiden Worte iſt ihrer Abſtammung nach

dies, daß das erstere die Beschaffenheit dessen bezeichnet, der in den Verfolgungen oder sonstigen Leiden Muth und Kraft, das andere die Beschaffenheit dessen, der darin die Ruhe seines Herzens bewahrt[47]). Dem erstern steht die Zaghaftigkeit, dem andern die Reizbarkeit entgegen. Die Bedeutung von ὑπομονή erhellt aufs deutlichste aus Apok. II, 3: καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας . . . καὶ οὐ κεκοπίακας, so wie die Bedeutung von μακροθυμία aus Jacob. V, 9, wo es heißt: μὴ στενάζετε κατ' ἀλλήλων und der Ap. dann fortfährt: ὑπόδειγμα λάβετε τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας. — Das hinzugefügte πᾶσαν weiset darauf hin, daß jede Art der Ausdauer und Langmuth auszuüben sei; da aber beide nur verschieden gedacht werden können nach der Verschiedenheit der Veranlassung, so ist es ganz richtig, πᾶσα ὑπ. καὶ μακροθ. auf die Geduld (welche jenes Beides zusammenfaßt) bei den verschiedensten Leiden zu beziehen. Unrichtig würde es demnach sein, hier nur an eine Art der Leiden, wie an die Verfolgungen von Seiten der Ungläubigen oder dergl., zu denken. — Die Geduld ist also das zweite Hauptmoment des christlichen Lebens. — Es fragt sich nun, ob μετὰ χαρᾶς noch zu dem Vorhergehenden oder zu dem Folgenden zu beziehen sei. Im erstern Fall muß es unmittelbar mit ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν zu einem Begriff verbunden werden, was jedoch grammatisch

47) Nicht ganz passend ist die Bemerkung des Chrysostomus: μακροθυμεῖ τις πρὸς ἐκείνους, οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι· ὑπομένει δὲ, οὓς οὐ δύναται ἀμύνασθαι, indem nicht einzusehen ist, warum die μακροθυμία nicht auch da sollte statthaben können, wo die Abwehr unmöglich und ὑπομονή da, wo dieselbe noch möglich ist; noch unbegründeter aber ist es — mit Böhmer — die ὑπομονή nur auf das Verhältniß zu den außerhalb der Kirche Stehenden, die μακροθυμία aber auf das Verhältniß zu den Christen zu beziehen, oder — mit einigen andern Erklärern — jenen Begriff nur auf das, was Gott schickt, diesen dagegen nur auf das, was einem von Menschen widerfährt, zu beschränken.

ſchwierig iſt, ſo wie ſich auch nicht leugnen läßt, daß in dieſer Verbindung etwas Schleppendes liegt[48]). Für die andere Verbindung, nach welcher es zu εὐχαριστοῦντες (V. 12) gezogen wird, ſpricht überdieß die dann ſich ergebende Gleichmäßigkeit der Structur dieſes dritten Participialſatzes mit den beiden vorhergehenden. Dagegen, daß P. es hervorhebt, daß der Dank ein freudiger ſein ſolle, läßt ſich gewiß nichts einwenden. Der freudige Dank gegen Gott iſt alſo das Dritte, wodurch das chriſtliche Leben ſich auszeichnen ſoll[49]). Der Grund des Dankes liegt in dem zu τῷ πατρὶ

---

48) Wenn Bähr ſagt, μετὰ χαρᾶς mit dem Folgenden zu verbinden, wie Chryſoſtomus, Theophylact, Vatablus, Storr und einige lat. Handſchriften thun, ſei ganz unſtatthaft, indem gerade mit dieſen Worten das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Geduld angegeben werden ſolle, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß, wenn auch die chriſtliche ὑπομονή weſentlich eine mit der Freude verbundene iſt, daraus doch noch keineswegs folgt, daß auch hier beide Begriffe mit einander verbunden werden müſſen, wie denn der Apoſtel öfter die Chriſten zur Geduld ermahnt, ohne als das charakteriſtiſche Merkmal derſelben die Freude zu bezeichnen. — Uebrigens ließe ſich eben ſo wohl ſagen, das Charakteriſtiſche des chriſtlichen Dankes ſei die Freude, und eben deshalb dürfe μετὰ χαρᾶς nicht von dem Folgenden getrennt werden.

49) Steiger zieht im Gegenſatz gegen die hier gegebene Structur der Sätze jene andere vor, nach welcher die Zuſätze: ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγ., ἐν πάσῃ δυν., μετὰ χαρᾶς zu dem Vorhergehenden gezogen werden. Außer dem bereits Bemerkten ſpricht dagegen, daß dann nach bei dem Satze: καρποφοροῦντες καὶ αὐξ. — — δυνάμει gar nicht angegeben wäre, worin das καρποφορεῖν und αὐξάνεσθαι beſteht. Steiger ſieht ſich gezwungen, dies aus dem Vorhergehenden zu beſtimmen, indem er ſagt: „die Erkenntniß Gottes verleiht in aller Kraft Fruchtbarkeit und Wachsthum an guten Werken.“ Steht es nun ſo, ſo iſt nicht zu begreifen, warum nicht ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγ. unmittelbar mit καρποφ. verbunden werden ſoll.

Zu bemerken iſt noch, daß Chryſoſtomus das Particip εὐχαριστοῦντες von οὐ παυόμεθα abhängen läßt und alſo mit προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι coordinirt. Böhmer, der eben ſo verbindet, beruft ſich zur Rechtfertigung dieſer Conſtruction auf das folgende

gehörenden Particip τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί angedeutet. — Gewiß nicht ohne Absicht bezeichnet P. Gott hier als ὁ πατήρ, da er in dem Folgenden von den Erweisungen seiner Vaterliebe redet. — Für τῷ ἱκανώσαντι hat der Codex B. τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι; einige andere Autoritäten, als D*. G. 17. 80 ꝛc. nur τῷ καλέσαντι. Da aber sowohl für die eine wie für die andere Lesart nur wenige Autoritäten sprechen und sich die Aenderung leicht aus der Ungebräuchlichkeit des ἱκανοῦν (das nur noch 2 Cor. III, 6 vorkommt) erklären läßt, so darf die gewöhnliche Lesart wohl für die richtige gelten. Die Bedeutung des ἱκανοῦν, dessen Gebrauch bei den Profanscribenten wenigstens zweifelhaft ist, erklärt sich aus dem Adj. ἱκανός; es heißt nicht: würdig machen, sondern: befähigen. Durch ἡμᾶς schließt der Apostel sich selbst mit ein. Als das Ziel der Befähigung bezeichnet P. τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Der Ausdruck ὁ κλῆρος τῶν ἁγίων wird am passendsten aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch erklärt; unter ἅγιοι ist im A. T. das jüdische Volk, als das auserwählte Volk, zu verstehen: der κλῆρος derselben ist das verheißene, gelobte Land ἡ γῆ τῆς κληρονομίας. Indem aber dieses als ein typisches Symbol des den Gläubigen bereiteten Himmelreiches diente, so konnte dieses selbst im N. T. mit jenem Namen bezeichnet werden. Wie nun ein jeder Israelit bei der Vertheilung des Landes seinen bestimmten Antheil erhielt, so ist auch jedem gläubigen Christen sein Antheil an dem Him-

---

ἡμᾶς. Allein abgesehen von der Schwerfälligkeit dieser Verbindung, spricht gerade das ἡμᾶς gegen dieselbe. Soll nämlich εὐχαριστοῦντες dasselbe Subject mit προσευχόμενοι haben, also ἡμεῖς, d. h. der Apostel selbst, so mußte Paulus auch bei ἡμᾶς nur an sich denken. Wie er aber gerade in dem hier statthabenden Zusammenhange dazu kommen sollte, Gott für das Heil, das ihm zu Theil geworden ist, zu danken, ist nicht wohl zu begreifen.

melreiche beſtimmt. Hieraus erklärt ſich der Ausdruck: τὴν μερίδα[50]). — Die Worte ἐν τῷ φωτί laſſen ſich mit dem Vorhergehenden auf verſchiedene Weiſe verbinden; da ſie nicht durch einen Artikel mit einem der vorhergehenden Subſtantive verknüpft werden, ſcheint es grammatiſch am natürlichſten, ſie auf das Verbum ἱκανώσαντι zu beziehen. Dieſer Conſtruction widerſtrebt jedoch die Bedeutung des Wortes φῶς; denn nimmermehr läßt es ſich rechtfertigen, unter φῶς h. l. deshalb Chriſtus ſelbſt zu verſtehen, weil Chriſtus ſich im Ev. Johannis einigemal als das Licht der Welt bezeichnet; eben ſo wenig aber iſt dabei an das Evangelium oder die chriſtliche Erkenntniß zu denken[51]); und doch müßte man bei jener Structur die eine oder andere willkürliche Deutung des Wortes hier gutheißen. So muß man denn ἐν τῷ φωτί entweder mit τῶν ἁγίων oder mit τοῦ κλήρου τ. ἁγ. verbinden. Im erſtern Falle könnte man entweder unter ἅγιοι die Engel verſtehen, ſo daß ἐν τῷ φωτί dann den Aufenthaltsort derſelben, den Himmel bezeichnete — wofür ſich jedoch in den Pauliniſchen Schriften keine Analogie nachweiſen läßt, oder man könnte, was jedenfalls richtiger wäre, dem ἅγιοι ſeine eigenthümliche Bedeutung laſſen und in jenem Beiſatze nur eine nähere Bezeichnung derſelben: Deo consecratis, in luce versantibus, finden; dabei würde jedoch, wie ſich ſchwerlich leugnen läßt, dieſer Beiſatz ziemlich müſſig ſein, da der Ausdruck ἅγιοι eines ſolchen verſtärkenden Zuſatzes nicht bedarf. Zwar meint Grotius, derſelbe diene dazu: ut ostendatur discrimen legis et evan-

50) In Beziehung auf den Ausdruck κλῆρος ſagt Chryſoſtomus nicht unpaſſend: Δείκνύς, ὅτι οὐδεὶς ἀπὸ κατορθωμάτων οἰκείων βασιλείας τυγχάνει· ἀλλ' ὥσπερ ὁ κλῆρος ἐπιτυχίας· μᾶλλόν ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα· οὐδεὶς γὰρ τοιαύτην ἐπιδέδεικται πολιτείαν ὥστε βασιλείας ἀξιωθῆναι, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ δωρεᾶς ἐστι τὸ πᾶν.

51) Chryſoſtomus: ἐν τῷ φωτί i. e. τῇ γνώσει. Flatt: cognitione salutari eaque viva, quam nobis impertitus est.

gelii, allein das Geſetz wird niemals von P. als σκότος bezeichnet. Es bleibt demnach nur die Verbindung mit τοῦ κλήρου τ. ἁγ. übrig. Zwar ſcheint es hart, die loſe angereihten Worte mit einem nicht zunächſt dabeiſtehenden Subſtantiv zu einem Begriff verbunden zu denken; indeß vermindert ſich dieſe Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß der κλῆρος τῶν ἁγίων der Hauptbegriff des Satzes iſt. Zur Erläuterung des Beiſatzes ſelbſt kann die Stelle: 1 Timoth. VI, 16 dienen, wo von Gott geſagt wird: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον; wodurch die unbegreifliche Herrlichkeit Gottes bezeichnet wird. Darnach hätten wir auch hier dieſen Ausdruck als Bezeichnung der Herrlichkeit, der δόξα des Erbtheils der Heiligen zu faſſen. Dieſe Erklärung erſcheint um ſo richtiger, als es dem Ap. dem Zuſammenhange nach darauf beſonders ankommen mußte, den κλῆρος, zu welchem die Chriſten von Gott befähigt worden, recht hervorzuheben, als ein herrliches Erbe, um ſie zur deſto freudigerem Danke gegen Gott zu reizen. — Um den Gedanken des Ap. vollkommen aufzufaſſen, iſt die Beantwortung der Frage nothwendig, ob unter dem κλῆρος τ. ἁγ. h. l. das Himmelreich ſchon in ſeiner diesſeitigen Erſcheinung, oder nur in ſeiner dereinſtigen Vollendung zu verſtehen ſei. Daß P. die βασιλεία θεοῦ oder Χριστοῦ oft als ein bereits Gegenwärtiges, darin die Gläubigen vermittelſt ihres Glaubens ſchon eingetreten ſind, betrachtet, läßt ſich nicht leugnen; eben ſo wenig aber, daß er zwei Entwickelungsſtufen dieſes Reiches anerkennt, indem er das Reich Gottes in ſeiner gegenwärtigen Erſcheinungsform, in welcher die volle Herrlichkeit deſſelben noch verborgen iſt, von dem zukünftigen Zuſtande deſſelben, in welchem es ſich in der Fülle ſeiner δόξα darſtellen wird, unterſcheidet. Eben deshalb läßt ſich die Frage auch nicht aus dem Syſtem der Pauliniſchen Lehre überhaupt entſcheiden, ſondern nur aus der von P. hier gebrauchten Ausdrucksweiſe und aus dem Verhältniß dieſes Satzes zu dem folgenden Verſe: ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας

τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (V. 13); der Entſcheidung über jene Frage muß demnach die Betrachtung dieſes Verſes vorangehen. Derſelbe beſteht aus zwei Gliedern, die beide weſentlich daſſelbe ausſagen, der erſte auf eine negative, der andere auf eine poſitive Weiſe. Das Befreien aus der Gewalt der Finſterniß iſt zugleich ein Verſetzen in das Reich des Sohnes Gottes; einen Mittelzuſtand zwiſchen beiden giebt es nicht; dennoch iſt es keine leere Tautologie, wenn der Ap. beides neben einander ſtellt, da ſich bei der Wiedergeburt für den Betrachtenden immer jene beiden Momente als zu unterſcheidende herausſtellen. Das erſte Moment iſt die Befreiung ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους; der Ausdruck ἐῤῥύσατο weiſt darauf hin, daß der Zuſtand des natürlichen Menſchen als ein Zuſtand der Knechtſchaft anzuſehen ſei[52]); unter der ἐξουσία τοῦ σκότους könnte man die Gewalt, welche die Sünde — als Finſterniß — über den nicht wiedergebornen Menſchen ausübt[53]), verſtehen, allein die Analogie mit anderen Ausſprüchen des Ap. (vergl. Epheſ. II, 2. VI, 12, und namentlich Apg. XXVI, 18) führt dahin, bei dieſem Ausdrucke an eine Herrſchaft des Fürſten der Welt zu denken, was auch durch den Gegenſatz: ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης beſtätigt wird. Wie nämlich das Reich Gottes als unter der Herrſchaft Chriſti ſtehend zu faſſen iſt, ſo erkennt P. auch einen über die dem Reiche Gottes entgegengeſetzte Welt herrſchenden Fürſten an, nach deſſen Willen ſie ſich richtet. Ganz paſſend überſetzt demnach Luther: „Welcher uns errettet hat

52) Chryſoſtomus: οὐκ εἶπε, ἐξέβαλεν, ἀλλ' ἐῤῥύσατο, δεικνὺς ὅτι ὡς αἰχμάλωτοι ἐταλαιπωροῦμεθα.

53) Ungenügend iſt es offenbar, bei σκότος nur an die Unwiſſenheit und den Mangel an richtiger Erkenntniß zu denken; ganz unrichtig aber auch, mit Storr jenes Wort auf den unſeligen Zuſtand nach dem Tode zu beziehen.

von der Obrigkeit der Finsterniß." — Das zweite Moment ist die Versetzung εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (i. e. θεοῦ). — Bei dem Worte βασιλεία ist der Begriff des Reiches, als einer einem Haupte untergeordneten Gemeinschaft, festzuhalten: das Reich des Sohnes Gottes ist demnach die Gesammtheit derer, die durch den Geist Christi geheiligt sind, entgegengesetzt dem κόσμος, als der Gesammtheit derer, die den heiligen Geist des Herrn noch nicht in sich aufgenommen haben. Ganz verkehrt würde es offenbar sein, unter jener βασιλεία nur das Messiasreich in seiner zukünftigen Herrlichkeit verstehen zu wollen; es ist dieses Reich vielmehr schon ein diesseitiges, wiewohl seine volle Herrlichkeit erst dann sich offenbaren wird, wenn sich erfüllt, was Paulus 1 Cor. XV, 28 ausspricht[54]). — Auffallend ist der Ausdruck: ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, der sonst im N. T. nicht vorkommt. Christus wird hierdurch als der Sohn Gottes bezeichnet, auf welchem die Liebe des Vaters ruht, so daß es für υἱὸς ἀγαπητός oder nach Ephes. I, 16 für υἱὸς ἠγαπημένος steht. Durch diese Bezeichnung aber will P. hervorheben, welche Gnade uns Gott darin bewiesen, daß er uns in das Reich Christi als seines lieben Sohnes versetzt und uns also die υἱοθεσία ertheilt und unter

---

54) Origenes: τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης διαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον, ὅτι ὁ Χριστὸς πάντων αὐτῷ τῶν ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Bei ἐῤῥύσατο und μετέστησεν machen die älteren Ausleger mit Recht darauf aufmerksam, daß jenes Befreien sowohl als dieses Versetzen das Werk göttlicher Thätigkeit sei. Calvin: μετέστησεν, hoc quoque adscribit Paulus dei gratiae, ne quis proprio cursu tantum bonum assequi se putet. Quemadmodum igitur opus dei est nostra a peccati et mortis servitute liberatio, ita et transitus in Christi regnum.

ſeine Liebe geſtellt hat[55]). — Welches Verhältniß findet nun aber zwiſchen dieſem und dem vorhergehenden Verſe ſtatt? Es kann dies ein zwiefaches ſein: entweder nämlich kann in dem ἱκανώσαντι dasjenige Moment angegeben ſein, welches dem in den Worten ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς — — — καὶ μετέστησεν — — ausgedrückten vorangegangen iſt, oder es kann das V. 13 Geſagte als die nähere Bezeichnung von dem τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς angeſehen werden. In dem erſten Falle würde das Befähigen von der ſogenannten vorbereitenden Gnade Gottes zu verſtehen und der κλῆρος τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί als das ſchon gegenwärtige Erbe der Gläubigen, im Weſen alſo identiſch mit der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ zu faſſen ſein, ohne daß P. dann den eigentlichen Inhalt des ἱκανοῦν angegeben hätte; im andern Falle dagegen wäre der κλῆρος das zukünftige Erbe, das den Gläubigen am Tage der Vollendung des Reiches Gottes zugetheilt wird, und die Befähigung dazu beſtünde eben darin, daß Gott ſie jetzt ſchon von der Gewalt der Finſterniß befreiet und in das Reich ſeines Sohnes verſetzt hat. Eine Entſcheidung mit unzweifelhafter Gewißheit läßt ſich hier ſchwerlich geben; allein es iſt doch nicht zu leugnen, daß bei der zweiten Auffaſſung der Gedanke des Apoſtels inhaltsreicher iſt, als bei der erſtern, indem P. darnach zugleich auf das dereinſtige vollendete Heil der Gläubigen beſtimmt hinweiſt; auch möchte für dieſe Erklärung die Verbindungsweiſe des V. 13 mit dem vorhergehenden, ſo wie die Hinzufügung des Beiſatzes ἐν τῷ φωτί[56]) zu dem τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ſprechen[57]). —

55) Calvin: Christum vocat filium dilectionis vel deo patri dilectum, quia solus est, in quo acquiescit ejus anima et per quem alii omnes diliguntur.

56) Beza: ἐν τῷ φωτί i. e. in illo regno coelesti et glorioso. —

57) Bähr bezieht den Ausdruck des Ap. auf das ſchon gegenwärtige Heil der Chriſten; ſeine Gründe gegen die entgegengeſetzte Auf-

Das Gut, deſſen die Chriſten in dem Reiche des Sohnes Gottes theilhaft ſind, nennt P. in V. 14, indem er, an V. 13 anknüpfend, fortfährt: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.* So lautet der Vers in der Recepta; indeſſen ſind die Worte *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* nach den bedeutendſten Autoritäten als ſpäteres Einſchiebſel (aus Epheſ. I, 7) zu betrachten. Griesbach hat ſie deshalb eingeklammert, Lachmann ganz weggelaſſen. — Das Wort *ἀπολύτρωσις* bedeutet ſeiner Abſtammung nach: Loskaufung, Befreiung durch ein Löſegeld (*λύτρον*); zwar wird es bisweilen auch ohne Rückſicht auf das Geben oder Empfangen eines Löſegeldes von der Befreiung überhaupt gebraucht: Hebr. XI, 35; allein die entſprechende Stelle Epheſ. I, 7 (womit zu vergl. Matth. XX, 28 und Marc. X, 45: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) zeigt deutlich, daß das Wort von dem Ap. in ſeiner urſprünglichen Bedeutung gebraucht wird. Das *λύτρον* iſt das Blut Chriſti, das er als das Verſöhnungsopfer am Kreuze vergoſſen hat. Da dem Worte kein Genitiv, wie Hebr. IX, 15 hinzugefügt iſt, ſo entſteht die Frage, ob darunter die Befreiung von der Sünde oder die von der Strafe zu verſtehen ſei. Nach Tit. II, 14 *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσεται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας* und 1 Petr. I, 18 *εἰδότες ὅτι — — ἐλυτρώ-*

---

faſſung ſind jedoch nicht beweiſend. Einerſeits nämlich zwingt dieſe keinesweges dazu, dann auch den Ausdruck *σκότος* nur von der Unſeligkeit nach dem Tode, alſo von etwas Zukünftigem, zu verſtehen und demnach die Präterita *ἐρρύσατο* und *μετέστησεν* als Futura zu nehmen; anderntheils liegt darin auch nicht die Behauptung eingeſchloſſen, daß *φῶς* für ſich nicht auch von der Herrlichkeit des diesſeitigen Reiches Gottes („dem intellectuell- und moraliſch-guten Zuſtand in dieſem Leben") gebraucht werden kann und im N. T. wirklich gebraucht wird. — Ganz unpaſſend iſt die Bemerkung Steigers: „Das Erbe iſt die zukünftige Herrlichkeit, das *φῶς* das gegenwärtige Licht der Gnade."

ἤτε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου könnte man ſich für die erſtere Auffaſſung entſcheiden. Nimmt man dann die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν als die Erlöſung von der Strafe, ſo wäre durch die Zuſammenſtellung dieſer beiden Ausdrücke der volle Umfang der Erlöſung — nach beiden Seiten hin — ausgedrückt. Gegen dieſe Erklärung ſpricht jedoch das Fehlen des Bindewortes καί. So neben einander geſtellt erſcheint das eine Wort als eine Appoſition oder Epexegeſe des andern, ſo daß durch den Ausdruck ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν das Weſen der ἀπολύτρωσις beſtimmt wird; dieſelbe beſteht demnach in der Vergebung der Sünden, worunter nach Hebr. X, 17. 18 das Nichtmehrgedenken der Sünde von Seiten Gottes zu verſtehen iſt. Dieſer Begriff iſt zwar zunächſt nur ein negativer, doch ſo, daß er zugleich einen poſitiven Gehalt hat; denn derjenige, deſſen Sünden Gott nicht mehr gedenkt, iſt dadurch ſeiner ὀργή entnommen und alſo ein Gegenſtand ſeiner Liebe geworden. Dieſe Liebe Gottes aber vollzieht ſich realiter an dem Geliebten dadurch, daß Gott ihm ſeinen Geiſt mittheilt, durch den die Sünde in ihm überwunden wird. Daraus erklärt ſich, warum P. ſich damit begnügen kann, die Erlöſung als eine Vergebung der Sünden zu beſtimmen, und wie er in dieſen Begriff das Ganze des durch Chriſtum der Menſchheit erworbenen Heils zuſammenfaſſen kann[58]). — Wenn Paulus nun ſagt, daß wir dieſe Erlöſung in Chriſto (ἐν ᾧ ἔχομεν) haben, ſo fragt ſich, wie hier die Präp. ἐν zu faſſen iſt. Man kann ſie entweder in der Bedeutung von διά, und zwar mit oder

58) Rückert, der zu Epheſ. I. 7 mit Recht bemerkt, daß die ἀπολύτρωσις als Nichtbeachtung der Schuld zu faſſen ſei, hat demnach Unrecht, wenn er ſagt: „Aber irren würden wir, wenn wir meinten, P. faſſe das Ganze der Erlöſung, d. h. des durch Chriſtum der Menſchheit erworbenen Heils in dieſe ſo engen Grenzen ein.“ Dieſe Worte zeigen, daß Rückert jenen Begriff keineswegs in ſeiner ganzen Tiefe und Bedeutſamkeit aufgefaßt hat. —

ohne Hervorhebung des Moments der innern Gemeinschaft nehmen, oder die Ausdrucksweise des Apostels so erklären, daß er nicht sowohl davon rede, was die Christen „von Christus erlangt haben, sondern von dem, was sie in ihm haben, d. h. was er für sie ist." (Harleß zu Ephes. I, 7) Die Erklärung von ἐν durch διά ohne Weiteres hat im N. T. zu wenig Analogie für sich, als daß sie hier annehmbar erscheinen könnte; besser wäre es jedenfalls, das in der Präposition liegende Moment der Innerlichkeit festzuhalten und ἐν ᾧ demnach hier wie Col. II, 11. 12 mit Winer durch: „in Gemeinschaft, mit welchem" zu erklären. Allein da der Artikel vor dem Abstractum ἀπολύτρωσιν darauf hinweist, daß hierunter die Erlösung, wie sie objectiv durch Christus vollzogen ist — im Unterschiede von der subjectiven Aneignung derselben — zu verstehen sei, wozu diese Erklärung von ἐν nicht wohl paßt, so verdient die dritte Auffassung vor den beiden andern den Vorzug. — Die Anfügung dieses Satzes an den vorhergehenden erscheint um so zweckmäßiger, als durch denselben darauf hingedeutet wird, wie wichtig und segensreich es ist, in das Reich des Sohnes Gottes versetzt zu sein und eben hierdurch erst die Aufforderung des Apostels zum freudigen Danke gegen Gott ihre rechte Begründung findet. —

V. 15—20.

Nachdem Paulus die Segensgüter bezeichnet hat, die wir in Christo besitzen, läßt er eine Beschreibung der eigenthümlichen Dignität Christi folgen, bis er V. 21 wieder die Colosser direct anredet. — Die Frage, in welche Hauptgruppen das Ganze dieser Sätze zu zerlegen sei, läßt sich nur mit der Erklärung der darin ausgesprochenen einzelnen Gedanken selbst beantworten. — Offenbar stehen V. 15 und 16 mit einander in der engsten Verbindung, wie das ὅτι V. 16

zeigt. Paulus bezeichnet Chriſtus (ὅς zurückweiſend auf τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, alſo auf Chriſtus) als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως und fügt dann als Begründung hievon die folgenden Worte: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. hinzu. Die Bedeutung jener Ausdrücke muß ſich demnach aus dieſem Begründungsſatze ermitteln laſſen. Was zuerſt das Wort πάντα betrifft, ſo erklärt P. dies durch die Worte: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι. Hier entſteht zuerſt die Frage, wie dieſe coordinirten Ausdrücke, jeder für ſich und im Zuſammenhange mit den andern, aufzufaſſen ſind. Das Verhältniß der erſten Ausdrücke: τὰ ἐν τοῖς — — — — — τῆς γῆς und τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα läßt ſich auf dreifache Weiſe beſtimmen: entweder kann man jedes der beiden Glieder des zweiten Gegenſatzes auf jedes der beiden Glieder des erſten Gegenſatzes beziehen, oder man kann je eins der Glieder des einen Gegenſatzes als je einem der Glieder des andern Gegenſatzes correſpondirend anſehen, oder es läßt ſich, wie der erſte Gegenſatz den Begriff des πάντα darlegt, ſo auch der zweite Gegenſatz als eine nähere Bezeichnung des πάντα betrachten, ſo daß die einzelnen Glieder der beiden Gegenſätze in keiner weitern Beziehung zu einander ſtehen. Am meiſten hat die erſte Auffaſſung gegen ſich, denn wenn ſich auch das Irdiſche in den Gegenſatz des Sichtbaren und Unſichtbaren fallend denken läßt, ſo läßt ſich doch ſchwer begreifen, wie Paulus ſich auch das Himmliſche in dieſe Zweiheit zerfallend gedacht haben ſolle. Anzunehmen aber, daß ſich die Worte τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα nur auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς beziehen ſollen, dazu iſt um ſo weniger Grund vorhanden, als der Apoſtel dies auch nicht aufs leiſeſte andeutet [59]). Gegen die zweite Auffaſſung aber

59) Noch wunderlicher iſt offenbar die Meinung Theodorets, der den Gegenſatz des Sichtbaren und Unſichtbaren allein auf das

ſpricht, daß P. ſich darnach mangelhaft ausgedrückt haben würde, indem das Irdiſche und das Sichtbare keineswegs gleichbedeutend iſt, zu jenem vielmehr auch Unſichtbares hinzugerechnet werden muß. Am beſten iſt es demnach, der dritten Auffaſſung zu folgen. Wollte P. den Begriff des *πάντα* recht hervorheben, ſo war es ſeiner Weiſe angemeſſen, denſelben unter verſchiedenen Gegenſätzen darzuſtellen. — Was nun den Ausdruck *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* betrifft, ſo würde es unrichtig ſein, zu urgiren, daß P. nicht *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* ſagt und daraus zu ſchließen, daß hier deshalb nicht an das Univerſum dürfe gedacht werden. Mit Recht ſagt Bähr gegen Wetſtein und Heinrichs, die jenes thun, daß nach hebräiſchem Sprachgebrauch bei jener Formel Himmel und Erde ſelbſt mit einbegriffen, mit verſtanden oder doch vorausgeſetzt werden. Daß P. ſich aber eben dieſer Formel bedient, iſt wohl darin begründet, weil er mit ſeinen Gedanken vornehmlich bei der vernünftigen Creatur verweilt. — Uebrigens mußte es dem Ap. geläufig ſein, unter dem Gegenſatz des Himmliſchen und Irdiſchen das geſammte Sein aller Dinge zuſammenzufaſſen, da dies im A. T. herrſchende Anſchauungsweiſe iſt[60]). — Der Ge-

---

Himmliſche bezieht, indem er ſagt: *καὶ ἐπειδή ἐσιι καὶ ἐν οὐρανοῖς ὁρατὰ, ὡς ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες, διδάσκει σαφέστερον τίνα καλεῖ οὐρανὸν, εἴτε ὁρατὰ, εἴτε ἀόρατα.* Abgeſehen davon, daß eine ſolche einſeitige Beziehung des zweiten Gegenſatzes gar nicht angedeutet iſt, läßt ſich nicht einſehen, wie der Ap. hier ſo beſtimmt an Sonne, Mond u. dergl. ſolle gedacht haben. —

60) Zu bemerken iſt, daß Lachmann das erſte *τά* (vor *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) ausgelaſſen, das zweite (vor *ἐπὶ τῆς γῆς*) eingeklammert hat. Für jene Auslaſſung ſprechen mehrere Autoritäten, als: D*, E, F, G, 17, 32, die Vulg. und Ital. und Origenes; jedenfalls bleibt demnach die richtige Lesart zweifelhaft. Der Gedanke wird indeß hierdurch nicht weſentlich modificirt, nur daß bei der Lachmannſchen Lesart *τὰ πάντα* enger mit *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* verbunden iſt, ſo daß man annehmen muß, wenn P. ſo geſchrieben, ſo waren ſeine Gedanken

τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (V. 13); der Entſcheidung über jene Frage muß demnach die Betrachtung dieſes Verſes vorangehen. Derſelbe beſteht aus zwei Gliedern, die beide weſentlich daſſelbe ausſagen, der erſte auf eine negative, der andere auf eine poſitive Weiſe. Das Befreien aus der Gewalt der Finſterniß iſt zugleich ein Verſetzen in das Reich des Sohnes Gottes; einen Mittelzuſtand zwiſchen beiden giebt es nicht; dennoch iſt es keine leere Tautologie, wenn der Ap. beides neben einander ſtellt, da ſich bei der Wiedergeburt für den Betrachtenden immer jene beiden Momente als zu unterſcheidende herausſtellen. Das erſte Moment iſt die Befreiung ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους; der Ausdruck ἐῤῥύσατο weiſt darauf hin, daß der Zuſtand des natürlichen Menſchen als ein Zuſtand der Knechtſchaft anzuſehen ſei[52]); unter der ἐξουσία τοῦ σκότους könnte man die Gewalt, welche die Sünde — als Finſterniß — über den nicht wiedergebornen Menſchen ausübt[53]), verſtehen, allein die Analogie mit anderen Ausſprüchen des Ap. (vergl. Epheſ. II, 2. VI, 12, und namentlich Apg. XXVI, 18) führt dahin, bei dieſem Ausdrucke an eine Herrſchaft des Fürſten der Welt zu denken, was auch durch den Gegenſatz: ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης beſtätigt wird. Wie nämlich das Reich Gottes als unter der Herrſchaft Chriſti ſtehend zu faſſen iſt, ſo erkennt P. auch einen über die dem Reiche Gottes entgegengeſetzte Welt herrſchenden Fürſten an, nach deſſen Willen ſie ſich richtet. Ganz paſſend überſetzt demnach Luther: „Welcher uns errettet hat

52) Chryſoſtomus: οὐκ εἶπε, ἐξέβαλεν, ἀλλ' ἐῤῥύσατο, δεικνὺς ὅτι ὡς αἰχμάλωτοι ἐταλαιπωροῦμεθα.

53) Ungenügend iſt es offenbar, bei σκότος nur an die Unwiſſenheit und den Mangel an richtiger Erkenntniß zu denken; ganz unrichtig aber auch, mit Storr jenes Wort auf den unſeligen Zuſtand nach dem Tode zu beziehen.

von der Obrigkeit der Finsterniß." — Das zweite Moment ist die Versetzung εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (i. e. θεοῦ). — Bei dem Worte βασιλεία ist der Begriff des Reiches, als einer einem Haupte untergeordneten Gemeinschaft, festzuhalten: das Reich des Sohnes Gottes ist demnach die Gesammtheit derer, die durch den Geist Christi geheiligt sind, entgegengesetzt dem κόσμος, als der Gesammtheit derer, die den heiligen Geist des Herrn noch nicht in sich aufgenommen haben. Ganz verkehrt würde es offenbar sein, unter jener βασιλεία nur das Messiasreich in seiner zukünftigen Herrlichkeit verstehen zu wollen; es ist dieses Reich vielmehr schon ein diesseitiges, wiewohl seine volle Herrlichkeit erst dann sich offenbaren wird, wenn sich erfüllt, was Paulus 1 Cor. XV, 28 ausspricht[54]). — Auffallend ist der Ausdruck: ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, der sonst im N. T. nicht vorkommt. Christus wird hierdurch als der Sohn Gottes bezeichnet, auf welchem die Liebe des Vaters ruht, so daß es für υἱὸς ἀγαπητός oder nach Ephes. I, 16 für υἱὸς ἠγαπημένος steht. Durch diese Bezeichnung aber will P. hervorheben, welche Gnade uns Gott darin bewiesen, daß er uns in das Reich Christi als seines lieben Sohnes versetzt und uns also die υἱοθεσία ertheilt und unter

54) Origenes: τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης διαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον, ὅτι ὁ Χριστὸς πάντων αὐτῷ τῶν ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Bei ἐῤῥύσατο und μετέστησεν machen die älteren Ausleger mit Recht darauf aufmerksam, daß jenes Befreien sowohl als dieses Versetzen das Werk göttlicher Thätigkeit sei. Calvin: μετέστησεν, hoc quoque adscribit Paulus dei gratiae, ne quis proprio cursu tantum bonum assequi se putet. Quemadmodum igitur opus dei est nostra a peccati et mortis servitute liberatio, ita et transitus in Christi regnum.

ſeine Liebe geſtellt hat[55]). — Welches Verhältniß findet nun aber zwiſchen dieſem und dem vorhergehenden Verſe ſtatt? Es kann dies ein zwiefaches ſein: entweder nämlich kann in dem ἱκανώσαντι dasjenige Moment angegeben ſein, welches dem in den Worten ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς — — — καὶ μετέστησεν — — ausgedrückten vorangegangen iſt, oder es kann das V. 13 Geſagte als die nähere Bezeichnung von dem τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς angeſehen werden. In dem erſten Falle würde das Befähigen von der ſogenannten vorbereitenden Gnade Gottes zu verſtehen und der κλῆρος τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί als das ſchon gegenwärtige Erbe der Gläubigen, im Weſen alſo identiſch mit der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ zu faſſen ſein, ohne daß P. dann den eigentlichen Inhalt des ἱκανοῦν angegeben hätte; im andern Falle dagegen wäre der κλῆρος das zukünftige Erbe, das den Gläubigen am Tage der Vollendung des Reiches Gottes zugetheilt wird, und die Befähigung dazu beſtünde eben darin, daß Gott ſie jetzt ſchon von der Gewalt der Finſterniß befreit und in das Reich ſeines Sohnes verſetzt hat. Eine Entſcheidung mit unzweifelhafter Gewißheit läßt ſich hier ſchwerlich geben; allein es iſt doch nicht zu leugnen, daß bei der zweiten Auffaſſung der Gedanke des Apoſtels inhaltsreicher iſt, als bei der erſtern, indem P. darnach zugleich auf das dereinſtige vollendete Heil der Gläubigen beſtimmt hinweiſt; auch möchte für dieſe Erklärung die Verbindungsweiſe des V. 13 mit dem vorhergehenden, ſo wie die Hinzufügung des Beiſatzes ἐν τῷ φωτί[56]) zu dem τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ſprechen[57]). —

55) Calvin: Christum vocat filium dilectionis vel deo patri dilectum, quia solus est, in quo acquiescit ejus anima et per quem alii omnes diliguntur.

56) Beza: ἐν τῷ φωτί i. e. in illo regno coelesti et glorioso. —

57) Bähr bezieht den Ausdruck des Ap. auf das ſchon gegenwärtige Heil der Chriſten; ſeine Gründe gegen die entgegengeſetzte Auf-

Das Gut, deſſen die Chriſten in dem Reiche des Sohnes Gottes theilhaft ſind, nennt P. in V. 14, indem er, an V. 13 anknüpfend, fortfährt: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.* So lautet der Vers in der Recepta; indeſſen ſind die Worte *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* nach den bedeutendſten Autoritäten als ſpäteres Einſchiebſel (aus Epheſ. I, 7) zu betrachten. Griesbach hat ſie deshalb eingeklammert, Lachmann ganz weggelaſſen. — Das Wort *ἀπολύτρωσις* bedeutet ſeiner Abſtammung nach: Loskaufung, Befreiung durch ein Löſegeld (*λύτρον*); zwar wird es bisweilen auch ohne Rückſicht auf das Geben oder Empfangen eines Löſegeldes von der Befreiung überhaupt gebraucht: Hebr. XI, 35; allein die entſprechende Stelle Epheſ. I, 7 (womit zu vergl. Matth. XX, 28 und Marc. X, 45: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) zeigt deutlich, daß das Wort von dem Ap. in ſeiner urſprünglichen Bedeutung gebraucht wird. Das *λύτρον* iſt das Blut Chriſti, das er als das Verſöhnungsopfer am Kreuze vergoſſen hat. Da dem Worte kein Genitiv, wie Hebr. IX, 15 hinzugefügt iſt, ſo entſteht die Frage, ob darunter die Befreiung von der Sünde oder die von der Strafe zu verſtehen ſei. Nach Tit. II, 14 *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσεται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας* und 1 Petr. I, 18 *εἰδότες ὅτι — — ἐλυτρώ-*

---

faſſung ſind jedoch nicht beweiſend. Einerſeits nämlich zwingt dieſe keineswegs dazu, dann auch den Ausdruck *σκότος* nur von der Unſeligkeit nach dem Tode, alſo von etwas Zukünftigem, zu verſtehen und demnach die Präterita *ἐρρύσατο* und *μετέστησεν* als Futura zu nehmen; anderntheils liegt darin auch nicht die Behauptung eingeſchloſſen, daß *φῶς* für ſich nicht auch von der Herrlichkeit des diesſeitigen Reiches Gottes („dem intellectuell- und moraliſch-guten Zuſtand in dieſem Leben") gebraucht werden kann und im N. T. wirklich gebraucht wird. — Ganz unpaſſend iſt die Bemerkung Steigers: „Das Erbe iſt die zukünftige Herrlichkeit, das *φῶς* das gegenwärtige Licht der Gnade."

ϑητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου könnte man ſich für die erſtere Auffaſſung entſcheiden. Nimmt man dann die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν als die Erlöſung von der Strafe, ſo wäre durch die Zuſammenſtellung dieſer beiden Ausdrücke der volle Umfang der Erlöſung — nach beiden Seiten hin — ausgedrückt. Gegen dieſe Erklärung ſpricht jedoch das Fehlen des Bindewortes καί. So neben einander geſtellt erſcheint das eine Wort als eine Appoſition oder Epexegeſe des andern, ſo daß durch den Ausdruck ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν das Weſen der ἀπολύτρωσις beſtimmt wird; dieſelbe beſteht demnach in der Vergebung der Sünden, worunter nach Hebr. X, 17. 18 das Nichtmehrgedenken der Sünde von Seiten Gottes zu verſtehen iſt. Dieſer Begriff iſt zwar zunächſt nur ein negativer, doch ſo, daß er zugleich einen poſitiven Gehalt hat; denn derjenige, deſſen Sünden Gott nicht mehr gedenkt, iſt dadurch ſeiner ὀργή entnommen und alſo ein Gegenſtand ſeiner Liebe geworden. Dieſe Liebe Gottes aber vollzieht ſich realiter an dem Geliebten dadurch, daß Gott ihm ſeinen Geiſt mittheilt, durch den die Sünde in ihm überwunden wird. Daraus erklärt ſich, warum P. ſich damit begnügen kann, die Erlöſung als eine Vergebung der Sünden zu beſtimmen, und wie er in dieſen Begriff das Ganze des durch Chriſtum der Menſchheit erworbenen Heils zuſammenfaſſen kann[58]). — Wenn Paulus nun ſagt, daß wir dieſe Erlöſung in Chriſto (ἐν ᾧ ἔχομεν) haben, ſo fragt ſich, wie hier die Präp. ἐν zu faſſen iſt. Man kann ſie entweder in der Bedeutung von διά, und zwar mit oder

58) Rückert, der zu Epheſ. I. 7 mit Recht bemerkt, daß die ἀπολύτρωσις als Nichtbeachtung der Schuld zu faſſen ſei, hat demnach Unrecht, wenn er ſagt: „Aber irren würden wir, wenn wir meinten, P. faſſe das Ganze der Erlöſung, d. h. des durch Chriſtum der Menſchheit erworbenen Heils in dieſe ſo engen Grenzen ein.“ Dieſe Worte zeigen, daß Rückert jenen Begriff keineswegs in ſeiner ganzen Tiefe und Bedeutſamkeit aufgefaßt hat. —

ohne Hervorhebung des Moments der innern Gemeinschaft nehmen, oder die Ausdrucksweise des Apostels so erklären, daß er nicht sowohl davon rede, was die Christen „von Christus erlangt haben, sondern von dem, was sie in ihm haben, d. h. was er für sie ist." (Harleß zu Ephes. I, 7) Die Erklärung von ἐν durch διά ohne Weiteres hat im N. T. zu wenig Analogie für sich, als daß sie hier annehmbar erscheinen könnte; besser wäre es jedenfalls, das in der Präposition liegende Moment der Innerlichkeit festzuhalten und ἐν ᾧ demnach hier wie Col. II, 11. 12 mit Winer durch: „in Gemeinschaft, mit welchem" zu erklären. Allein da der Artikel vor dem Abstractum ἀπολύτρωσιν darauf hinweist, daß hierunter die Erlösung, wie sie objectiv durch Christus vollzogen ist — im Unterschiede von der subjectiven Aneignung derselben — zu verstehen sei, wozu diese Erklärung von ἐν nicht wohl paßt, so verdient die dritte Auffassung vor den beiden andern den Vorzug. — Die Anfügung dieses Satzes an den vorhergehenden erscheint um so zweckmäßiger, als durch denselben darauf hingedeutet wird, wie wichtig und segensreich es ist, in das Reich des Sohnes Gottes versetzt zu sein und eben hierdurch erst die Aufforderung des Apostels zum freudigen Danke gegen Gott ihre rechte Begründung findet. —

V. 15—20.

Nachdem Paulus die Segensgüter bezeichnet hat, die wir in Christo besitzen, läßt er eine Beschreibung der eigenthümlichen Dignität Christi folgen, bis er V. 21 wieder die Colosser direct anredet. — Die Frage, in welche Hauptgruppen das Ganze dieser Sätze zu zerlegen sei, läßt sich nur mit der Erklärung der darin ausgesprochenen einzelnen Gedanken selbst beantworten. — Offenbar stehen V. 15 und 16 mit einander in der engsten Verbindung, wie das ὅτι V. 16

zeigt. Paulus bezeichnet Chriſtus (ὅς zurückweiſend auf τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, alſo auf Chriſtus) als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως und fügt dann als Begründung hievon die folgenden Worte: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. hinzu. Die Bedeutung jener Ausdrücke muß ſich demnach aus dieſem Begründungsſatze ermitteln laſſen. Was zuerſt das Wort πάντα betrifft, ſo erklärt P. dies durch die Worte: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι. Hier entſteht zuerſt die Frage, wie dieſe coordinirten Ausdrücke, jeder für ſich und im Zuſammenhange mit den andern, aufzufaſſen ſind. Das Verhältniß der erſten Ausdrücke: τὰ ἐν τοῖς — — — — τῆς γῆς und τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα läßt ſich auf dreifache Weiſe beſtimmen: entweder kann man jedes der beiden Glieder des zweiten Gegenſatzes auf jedes der beiden Glieder des erſten Gegenſatzes beziehen, oder man kann je eins der Glieder des einen Gegenſatzes als je einem der Glieder des andern Gegenſatzes correſpondirend anſehen, oder es läßt ſich, wie der erſte Gegenſatz den Begriff des πάντα darlegt, ſo auch der zweite Gegenſatz als eine nähere Bezeichnung des πάντα betrachten, ſo daß die einzelnen Glieder der beiden Gegenſätze in keiner weitern Beziehung zu einander ſtehen. Am meiſten hat die erſte Auffaſſung gegen ſich, denn wenn ſich auch das Irdiſche in den Gegenſatz des Sichtbaren und Unſichtbaren fallend denken läßt, ſo läßt ſich doch ſchwer begreifen, wie Paulus ſich auch das Himmliſche in dieſe Zweiheit zerfallend gedacht haben ſolle. Anzunehmen aber, daß ſich die Worte τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα nur auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς beziehen ſollen, dazu iſt um ſo weniger Grund vorhanden, als der Apoſtel dies auch nicht aufs leiſeſte andeutet [59]). Gegen die zweite Auffaſſung aber

59) Noch wunderlicher iſt offenbar die Meinung Theodorets, der den Gegenſatz des Sichtbaren und Unſichtbaren allein auf das

ſpricht, daß P. ſich darnach mangelhaft ausgedrückt haben würde, indem das Irdiſche und das Sichtbare keineswegs gleichbedeutend iſt, zu jenem vielmehr auch Unſichtbares hinzugerechnet werden muß. Am beſten iſt es demnach, der dritten Auffaſſung zu folgen. Wollte P. den Begriff des *πάντα* recht hervorheben, ſo war es ſeiner Weiſe angemeſſen, denſelben unter verſchiedenen Gegenſätzen darzuſtellen. — Was nun den Ausdruck *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* betrifft, ſo würde es unrichtig ſein, zu urgiren, daß P. nicht *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* ſagt und daraus zu ſchließen, daß hier deshalb nicht an das Univerſum dürfe gedacht werden. Mit Recht ſagt Bähr gegen Wetſtein und Heinrichs, die jenes thun, daß nach hebräiſchem Sprachgebrauch bei jener Formel Himmel und Erde ſelbſt mit einbegriffen, mit verſtanden oder doch vorausgeſetzt werden. Daß P. ſich aber eben dieſer Formel bedient, iſt wohl darin begründet, weil er mit ſeinen Gedanken vornehmlich bei der vernünftigen Creatur verweilt. — Uebrigens mußte es dem Ap. geläufig ſein, unter dem Gegenſatz des Himmliſchen und Irdiſchen das geſammte Sein aller Dinge zuſammenzufaſſen, da dies im A. T. herrſchende Anſchauungsweiſe iſt[60]). — Der Ge-

---

Himmliſche bezieht, indem er ſagt: *καὶ ἐπειδή ἐσιι καὶ ἐν οὐρανοῖς ὁρατὰ, ὡς ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες, διδάσκει σαφέστερον τίνα καλεῖ οὐρανὸν, εἴτε ὁρατὰ, εἴτε ἀόρατα.* Abgeſehen davon, daß eine ſolche einſeitige Beziehung des zweiten Gegenſatzes gar nicht angedeutet iſt, läßt ſich nicht einſehen, wie der Ap. hier ſo beſtimmt an Sonne, Mond u. dergl. ſolle gedacht haben. —

60) Zu bemerken iſt, daß Lachmann das erſte *τά* (vor *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) ausgelaſſen, das zweite (vor *ἐπὶ τῆς γῆς*) eingeklammert hat. Für jene Auslaſſung ſprechen mehrere Autoritäten, als: D*, E, F, G, 17, 32, die Vulg. und Ital. und Origenes; jedenfalls bleibt demnach die richtige Lesart zweifelhaft. Der Gedanke wird indeß hierdurch nicht weſentlich modificirt, nur daß bei der Lachmannſchen Lesart *τὰ πάντα* enger mit *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* verbunden iſt, ſo daß man annehmen muß, wenn P. ſo geſchrieben, ſo waren ſeine Gedanken

danke des Ap. iſt nach dem Bisherigen offenbar dieſer, daß in Chriſto gegründet ſei das ganze Univerſum, das Himmliſche ſowohl als das Irdiſche, das Sichtbare ſowohl als das Unſichtbare, Alles alſo ohne Ausnahme[61]).

Um die folgenden Ausdrücke εἴτε θρόνοι — — εἴτε ἐξουσίαι richtig zu verſtehen, müſſen die Stellen in den Pauliniſchen Briefen, wo dieſelben oder ähnliche Worte vorkommen, berückſichtigt werden, als Röm. VIII, 38. 1 Kor. XV, 24 und vornehmlich Epheſ. I, 20 ff. III, 10. VI, 11 ff. In der erſten Stelle werden neben den Engeln (ἄγγελοι) die ἀρχαί und hernach die δυνάμεις genannt; in der zweiten Stelle finden ſich die Ausdrücke: πᾶσα ἀρχὴ, πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις. Dieſelben Worte kommen mit Hinzufügung von κυριότης Epheſ. I, 20 vor; Epheſ. III, 10 werden die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) genannt, Ausdrücke, die ſich auch an der letzten Stelle wiederholen. Mit dieſen Stellen iſt noch zu vergleichen 1 Petr. III, 22 (ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων), und in Beziehung auf κυριότητες Jud. VIII und 2 Petr. II, 20. Dieſe Stellen ſetzen es außer allen Zweifel, daß die Ausdrücke κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι als Bezeichnungen der höheren, himmliſchen Mächte (der στρατία οὐράνιος Luk. II, 13), d. i. der Engel gebräuchlich waren. Der Ausdruck θρόνοι kommt in dieſer Bedeutung zwar ſonſt im

---

ſchon gleich beſtimmter auf die vernünftigen Weſen im Himmel gerichtet. Für die Beibehaltung des zweiten τά ſprechen ſämmtliche Autoritäten.

61) Die aus der Luft gegriffenen Erklärungen dieſer Ausdrücke, die ſich bei manchen neueren Exegeten finden, indem unter τὰ ἐν τ. οὐρ. die Juden, oder die Vorſteher und Lehrer der Chriſtengemeinden, unter τὰ ἐπ. τ. γ. die Heiden oder die Gemeinden verſtanden ſein ſollen, bedürfen der Erwähnung nur als Curioſa — geſchweige denn einer Widerlegung. Sie beruhen auf der falſchen ſocinianiſchen Vorausſetzung, daß der Ap. hier von der καινὴ κτίσις redet, die in nichts einen Haltpunkt findet, als in dem ſocinianiſchen Lehrbegriffe.

N. T. nicht vor; das Auffallende, das darin liegt, auch dieſes Wort als Benennung von Engeln zu faſſen, verliert ſich, ſobald man bedenkt, daß θρόνος auch ſonſt als bildlicher Ausdruck für imperium gebraucht wird [62]). — Ueberdies haben neuere Forſchungen nachgewieſen, daß alle dieſe Ausdrücke ſowohl bei chriſtlichen als nichtchriſtlichen Schriftſtellern der frühern Zeit nicht ſelten zur Bezeichnung der Engel dienen. Um nicht bereits Geſagtes zu wiederholen, genügt es, auf Bähr und Steiger z. d. St. und auf Harleß zu Epheſer I, 20 ff. zu verweiſen [63]). Hiernach iſt es auch unzweifelhaft, daß dieſe verſchiedenen Namen bisweilen dazu gebraucht wurden, verſchiedene Engelklaſſen von einander zu unterſcheiden; daraus darf man jedoch noch nicht folgern, daß auch Paulus eine ſolche Unterſcheidung gutheißt. Qui subtilius philosophantur in his vocabulis, ut ordines angelorum rite eliciant, fruantur suis deliciis, sed a Pauli mente certe procul discedunt. Ob und wie die Engel zu

---

62) Unrichtig erklärt Calvin: θρόνοι i. e. coeleste palatium majestatis Dei — — sedes illa beatae immortalitatis, quae ab omni mutatione est exempta

63) Nur dogmatiſche Vorurtheile ſind es, wodurch manche ſpätere Exegeten ſich haben bewegen laſſen, von der im Alterthum allgemein herrſchenden richtigen Erklärung der hier gebrauchten Ausdrücke abzugehen und andere Erklärungen zu verſuchen; ſo wenn Teller meint, daß durch die beiden erſten Ausdrücke: heidniſche Kaiſer, durch die beiden folgenden: jüdiſche Unterobrigkeiten bezeichnet werden, oder wenn andere Ausleger hierbei an menſchliche Obrigkeiten oder Lehrer denken, oder wenn Schleiermacher ſagt: ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι ſeien „Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Perſonen;" θρόνος weiſe „mehr auf das damals vorherrſchende Monarchiſche hin, ἀρχή dagegen ſei ein anerkannt republikaniſcher Ausdruck." Alle ſolche Meinungen ſind bereits hinreichend von Bähr widerlegt. Auch Melanchthon's Anſicht iſt zurückzuweiſen, wenn er ſagt: intelligit vetustas angelos, nos omnia imperia et ordinem creaturarum, politiarum, oeconomiarum, conjugii, legum, gubernationum in coelo et in terra intelligimus.

claſſificiren ſeien — das läßt P. ganz dahingeſtellt ſein; ihm kommt es nur darauf an, die höhere Geiſterwelt in ihrer Geſammtheit, möge ſie nun ſo oder ſo bezeichnet werden, als in Chriſto gegründet und demnach ihm untergeordnet darzuſtellen[64]), wie dies auch durch die Partikeln εἴτε — εἴτε erhellt.

Das Verhältniß, in welchem das Univerſum, welches einerſeits als Himmliſches und Irdiſches, andrerſeits als Sichtbares und Unſichtbares näher beſtimmt iſt, zu Chriſtus ſtehet, bezeichnet Paulus durch die Worte: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Ueber die Bedeutung des κτίζειν würde kein Zweifel ſtattfinden können, wenn nicht manche Exegeten ihrer Vorausſetzung zu Liebe, daß hier von der „neuen Schöpfung" die Rede ſei, gemeint hätten, das Wort ſei hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Allein ſchon das τὰ πάντα, worauf ſich ἐκτίσθη bezieht, und eben ſo die darauf folgenden Ausdrücke, zeigen, daß eine ſolche Meinung durchaus unhaltbar iſt. Ueberdieß liegt aber auch in dem Worte κτίζειν an und für ſich niemals der Begriff des „Neuſchaffens", denn obwohl es auch da gebraucht werden kann, wo nach dem Zuſammenhange von der neuen Schöpfung die Rede iſt, ſo muß der Begriff des „neuen" doch entweder beſonders ausgedrückt, oder aus dem Zuſammenhange des Gedankens als nothwendig ergänzt werden; vergl. Epheſ. IV, 23. 24. Nicht minder iſt die Behauptung Schleiermacher's, daß κτίζειν im helleniſtiſchen Sprachgebrauch nirgends von dem urſprünglichen Hervorbringen mit

64) Offenbar polemiſirt Paulus hier gegen die Irrlehrer, die ſich mit einer beſtimmten Engeltheorie viel zu ſchaffen machten, allein man darf aus der Zuſammenſtellung jener vier Beziehungen nicht ſchließen, daß jene Irrlehrer gerade vier Engelordnungen annahmen, und nicht mehrere, denn öfter gebraucht der Apoſtel die Partikeln εἴτε – εἴτε da, wo er etwas nach ſeinen verſchiedenen Seiten hin darſtellen will, ohne doch die Geſammtheit nach allen ihren verſchiedenen Theilen hin ausdrücken zu wollen; vergl. 1 Cor. XIII, 6. III, 22.

Bezug auf das vorher nicht gewesen sein gebraucht sei, sondern überall nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln, unrichtig, wie Bähr dies in dem Nachtrage zu seinem Commentar unwiderleglich dargethan hat, indem er hinweist auf Weish. I, 14; ferner auf Deuter. IV, 32 vergl. mit Genes. VI, 7; auf Sirach XXIV, 9 vergl. mit XV, 14; auf Judith XIII, 18 vergl. mit Genes. I, 1 und auf Offenb. Joh. X, 6 vergl. mit XIV, 7. Es läßt sich noch hinzufügen, daß auch Paulus Gott öfter ὁ κτίσας nennt, um ihn als den Schöpfer aller Dinge zu bezeichnen. Demnach ist es nur Willkür, unter κτίζειν h. l. etwas Anderes verstehen zu wollen, als „schaffen." Wie ist nun aber die Präp. ἐν in der Verbindung mit ἐκτίσθη zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten, ist es nothwendig auf die folgenden Worte: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται zu achten, wo dasselbe Zeitwort mit den Präpositionen διά und εἰς verbunden vorkommt. Es läßt sich nun annehmen, daß in den drei Präpositionen ein wirklicher Fortgang des Gedankens enthalten ist, so daß jede derselben ein eigenthümliches Moment ausdrückt; oder daß die erstere durch eine der beiden letztern wieder aufgenommen wird. Bei der erstern Annahme geht man von der Voraussetzung aus, daß Paulus hier von dem eigenthümlichen Verhältniß des Sohnes — als der zweiten Person in der Trinität — zu dem Vater in Beziehung auf die Weltschöpfung rede, wornach der Vater vor der realen Schöpfung die Idee derselben von Ewigkeit in dem Sohne gefaßt und gleichsam in denselben niedergelegt habe, so daß das ἐν also auf diese ideale Schöpfung in dem Sohne zu beziehen sei, während die eigentliche Vermittelung der realen Schöpfung durch den Sohn erst durch das folgende διά bezeichnet wird. Allein eine solche oder dem ähnliche Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne findet sich sonst nirgends bei dem Apostel angedeutet, weshalb

man auch von derselben bei der Erklärung der vorliegenden Stelle nicht ausgehen, noch dieselbe blos um der Präp. ἐν willen als Pauliniſch geltend machen darf [65]). — Bei der zweiten Annahme bleibt die Wahl, ἐν entweder mit διά oder mit εἰς für gleichbedeutend zu halten; die letztere Meinung hat nichts für ſich, da ἐν niemals für εἰς ſteht. Anders ſteht es jedoch mit der erſtern Anſicht, denn der Begriff der Vermittelung wird, namentlich im helleniſtiſchen Sprachgebrauch, nicht nur durch διά, ſondern oft auch durch ἐν ausgedrückt; daher erklären denn auch viele Exegeten die Präpoſ. ἐν h. l. geradezu durch διά [66]). Allein dagegen ſpricht einerſeits ſchon,

---

65) Unter den neuern Auslegern folgt dieſer Annahme vornehmlich Bähr, indem er ſagt: „Nach dem theologiſchen Sprachgebrauch zur Zeit des Apoſtels faßt der Unendliche, der ſich in ſeinem Sohne, in der Weisheit, nicht nur nach außen offenbart, ſonders ewig ſelbſt anſchaut, in ihm ſich ſelbſt bewußt iſt, auch in ihm oder in ihr ſeine Rathſchlüſſe, und wie er Alles durch ſie geſchaffen, ſo muß er es auch vorher ſchon in ihr, mit ihr geſchaffen haben.“ Allein dieſer ganze Gedanke erſcheint bei unbefangener Betrachtung als ein dem Paulus frembartiges Element; nirgends ſpricht der Apoſtel die ſpeculative Idee von der Selbſtanſchauung Gottes in ſeinem Sohne aus, ja er deutet dieſelbe als eine ihm eigne nirgends an, wie er ſich überhaupt in ſolche Speculationen nie einläßt. Aehnlich wie Bähr äußert ſich auch Neander: „Er iſt das Bild des verborgenen, unbegreiflichen Gottes, in welchem dieſer vor allem geſchaffenen Daſein ſich offenbarte, der die Urbilder alles Daſeins in ſich trug, in dem alles Irdiſche und Himmliſche ꝛc. geſchaffen wurde.“ Allein auch hier ſcheint ſpätere Speculation in Paulus hineingetragen zu ſein, denn nirgends findet ſich die Idee: daß Chriſtus vor der realen Schöpfung die Urbilder alles Daſeins in ſich getragen, bei ihm angedeutet. Dazu kommt, daß man bei dieſer Auffaſſung dem κτίζειν in dem ἐκτίσθη und hernach in dem ἔκτισται eine verſchiedene Bedeutung zuſchreiben müßte, indem es zuerſt das ideale urbildliche Schaffen, und in der zweiten Stelle das reale thatſächliche Schaffen bezeichnen würde, was ſchwerlich zu rechtfertigen iſt.

66) Chryſoſtomus ſagt ohne Weiteres: τὸ ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ ἐστι; eben ſo erklärt in neueſter Zeit Ufteri: — in ihm (ἐν αὐτῷ ſ. v.

daß der Apoſtel daſſelbe durch verſchiedene Präpoſitionen ausdrücken würde, andrerſeits iſt es ungenau, die beiden Präpoſitionen um ihrer Verwandtſchaft willen für gleichbedeutend anzuſehen; drücken auch beide die Vermittelung aus, ſo geſchieht dies durch die eine doch auf eine andere Weiſe, als durch die andere. Der Unterſchied iſt dieſer, daß διά an und für ſich rein inſtrumental ſteht, ἐν aber immer mit der Nebenbenbedeutung des innern Zuſammenhanges des Vermittelnden mit demjenigen, wozu es ſich als ſolches verhält. Demnach wird durch den Satz: „Das All iſt in Chriſtus geſchaffen worden" zwar Chriſtus als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet, aber doch ſo, daß dadurch zugleich das Sein des Alls in Chriſtus, d. h. ein innerer Zuſammenhang zwiſchen dem All und Chriſtus angedeutet wird [67]). Bei dieſer Auffaſſung iſt das Verhältniß des vorliegenden Satzes zu dem folgenden ſo zu beſtimmen, daß in jenem implicite angedeutet iſt, was in dieſem ſeinen einzelnen Momenten nach explicirt iſt.

Nach dem Bisherigen ergiebt ſich, daß Paulus V. 16 den Gedanken ausſpricht, Chriſtus ſei das die Schöpfung der Welt vermittelnde Princip. Daß der Apoſtel den Begriff τὰ πάντα als das Himmliſche und Irdiſche, das Sichtbare und Unſichtbare bezeichnet, um dadurch den ganzen Umfang deſſelben auszudrücken, kann nicht auffallen; wohl aber, daß er der himmliſchen Mächte auf ſo ausdrückliche Weiſe beſonders Erwähnung thut. Dazu mußte er einen beſondern Grund haben; in dem Vorangehenden iſt ein ſolcher

---

a. δι' αὐτοῦ) durch ſeine Vermittelung ward das All (Weltall) geſchaffen. (Paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 315.)

67) Dieſer innere Zuſammenhang beſteht darin, daß das ewige Weſen des Univerſums das göttliche Weſen ſelber iſt, welches in Jeſus Chriſtus Menſch geworden iſt; das göttliche Weſen, welches Johannes als den Logos bezeichnet, durch den Alles geworden iſt, in welchem das Leben war.

man auch von derselben bei der Erklärung der vorliegenden Stelle nicht ausgehen, noch dieselbe blos um der Präp. ἐν willen als Paulinisch geltend machen darf [65]). — Bei der zweiten Annahme bleibt die Wahl, ἐν entweder mit διά oder mit εἰς für gleichbedeutend zu halten; die letztere Meinung hat nichts für sich, da ἐν niemals für εἰς steht. Anders steht es jedoch mit der erstern Ansicht, denn der Begriff der Vermittelung wird, namentlich im hellenistischen Sprachgebrauch, nicht nur durch διά, sondern oft auch durch ἐν ausgedrückt; daher erklären denn auch viele Exegeten die Präpos. ἐν h. l. geradezu durch διά [66]). Allein dagegen spricht einerseits schon,

65) Unter den neuern Auslegern folgt dieser Annahme vornehmlich Bähr, indem er sagt: „Nach dem theologischen Sprachgebrauch zur Zeit des Apostels faßt der Unendliche, der sich in seinem Sohne, in der Weisheit, nicht nur nach außen offenbart, sonders ewig selbst anschaut, in ihm sich selbst bewußt ist, auch in ihm oder in ihr seine Rathschlüsse, und wie er Alles durch sie geschaffen, so muß er es auch vorher schon in ihr, mit ihr geschaffen haben." Allein dieser ganze Gedanke erscheint bei unbefangener Betrachtung als ein dem Paulus fremdartiges Element; nirgends spricht der Apostel die speculative Idee von der Selbstanschauung Gottes in seinem Sohne aus, ja er deutet dieselbe als eine ihm eigne nirgends an, wie er sich überhaupt in solche Speculationen nie einläßt. Aehnlich wie Bähr äußert sich auch Neander: „Er ist das Bild des verborgenen, unbegreiflichen Gottes, in welchem dieser vor allem geschaffenen Dasein sich offenbarte, der die Urbilder alles Daseins in sich trug, in dem alles Irdische und Himmlische ꝛc. geschaffen wurde." Allein auch hier scheint spätere Speculation in Paulus hineingetragen zu sein, denn nirgends findet sich die Idee: daß Christus vor der realen Schöpfung die Urbilder alles Daseins in sich getragen, bei ihm angedeutet. Dazu kommt, daß man bei dieser Auffassung dem κτίζειν in dem ἐκτίσθη und hernach in dem ἔκτισται eine verschiedene Bedeutung zuschreiben müßte, indem es zuerst das ideale urbildliche Schaffen, und in der zweiten Stelle das reale thatsächliche Schaffen bezeichnen würde, was schwerlich zu rechtfertigen ist.

66) Chrysostomus sagt ohne Weiteres: τὸ ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ ἐστι; eben so erklärt in neuester Zeit Usteri: — in ihm (ἐν αὐτῷ s. v.

daß der Apoſtel daſſelbe durch verſchiedene Präpoſitionen ausdrücken würde, andrerſeits iſt es ungenau, die beiden Präpoſitionen um ihrer Verwandtſchaft willen für gleichbedeutend anzuſehen; drücken auch beide die Vermittelung aus, ſo geſchieht dies durch die eine doch auf eine andere Weiſe, als durch die andere. Der Unterſchied iſt dieſer, daß διά an und für ſich rein inſtrumental ſteht, ἐν aber immer mit der Nebenbenbedeutung des innern Zuſammenhanges des Vermittelnden mit demjenigen, wozu es ſich als ſolches verhält. Demnach wird durch den Satz: „Das All iſt in Chriſtus geſchaffen worden" zwar Chriſtus als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet, aber doch ſo, daß dadurch zugleich das Sein des Alls in Chriſtus, d. h. ein innerer Zuſammenhang zwiſchen dem All und Chriſtus angedeutet wird [67]). Bei dieſer Auffaſſung iſt das Verhältniß des vorliegenden Satzes zu dem folgenden ſo zu beſtimmen, daß in jenem implicite angedeutet iſt, was in dieſem ſeinen einzelnen Momenten nach explicirt iſt.

Nach dem Bisherigen ergiebt ſich, daß Paulus V. 16 den Gedanken ausſpricht, Chriſtus ſei das die Schöpfung der Welt vermittelnde Princip. Daß der Apoſtel den Begriff τὰ πάντα als das Himmliſche und Irdiſche, das Sichtbare und Unſichtbare bezeichnet, um dadurch den ganzen Umfang deſſelben auszudrücken, kann nicht auffallen; wohl aber, daß er der himmliſchen Mächte auf ſo ausdrückliche Weiſe beſonders Erwähnung thut. Dazu mußte er einen beſondern Grund haben; in dem Vorangehenden iſt ein ſolcher

---

a. δι' αὐτοῦ) durch ſeine Vermittelung ward das All (Weltall) geſchaffen. (Paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 315.)

67) Dieſer innere Zuſammenhang beſteht darin, daß das ewige Weſen des Univerſums das göttliche Weſen ſelber iſt, welches in Jeſus Chriſtus Menſch geworden iſt; das göttliche Weſen, welches Johannes als den Logos bezeichnet, durch den Alles geworden iſt, in welchem das Leben war.

zwar nicht angedeutet, wohl aber erhellt derselbe aus dem 2. Kapitel; der Grund ist die Engeltheorie der Irrlehrer, gegen die Paulus dort polemisirt. Zwei Momente sind es, die in dem dargelegten Gedanken des Apostels rücksichtlich der höheren Geister enthalten sind. Erstens dies, daß dieselben geschaffen sind, zweitens, daß sie durch Christus geschaffen sind. Das Erstere konnte gegen die Irrlehrer hervorzuheben sein, wenn sie sich unter den Engeln Wesen dachten, die aus der Gottheit emanirt seien, das Zweite, wenn sie diese emanirten Wesen Christus gleichstellten oder ihm gar überordneten; das Ganze aber, wenn sie die Meinung hatten, welche nach Irenäus (adv. haeres. I, 20) Simon Magus hegte: Ennoiam — — generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. —

Wie schon bemerkt, ist V. 16 ein Begründungssatz von V. 15; jener weiset nach, warum Paulus von Christus die Ausdrücke εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως gebraucht, diese dürfen also in keinem andern Sinne genommen werden, als in einem solchem, der zu dem in V. 16 enthaltenen Gedanken paßt, d. i. nur so, daß sie schon durch sich darauf hindeuten, daß die Welt durch Christus geschaffen sei. — Zwar scheint es, als ließen sich jene Worte als ein einfaches Prädicat auffassen, so daß πρωτότοκος als Adjectiv mit εἰκών zu verbinden wäre, allein der auf πρωτότοκος folgende Genitiv macht die Richtigkeit einer solchen Verbindung doch schon von vorn herein höchst unwahrscheinlich, so daß man mit Recht von der Voraussetzung ausgehen kann, daß in jenen Worten ein zwiefaches Prädicat enthalten ist. Das erstere ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Der Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist an sich allerdings von sehr weitschichtiger Bedeutung, doch würde er sich — wenn man bei der Erklärung desselben nur von dem Zusammenhange, in welchem er hier vorkommt, sich leiten läßt — h. l. schon dahin näher bestimmen, daß er ein Subject bezeichnet, welches hinsichtlich

der ſchöpferiſchen Thätigkeit dem ſchaffenden Gotte (τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι) gleich iſt, in welchem ſich Gottes ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης (Röm. I, 20) abbildet. Allein zugleich iſt zu beachten, daß dieſer Ausdruck in der ſpeculativen Sprache der damaligen Zeit eine eigenthümlich beſtimmte Bedeutung hatte. Neuere Forſchungen haben dargethan, daß derſelbe zur Bezeichnung des Logos angewendet wurde; wie es bei Philo (de Monarch. I. II. p. 636) ausdrücklich heißt: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Daß die Logosidee den Apoſteln keine fremde war, bedarf keines Nachweiſes, daß Paulus dieſelbe auch hier im Auge hat, geht aus dem Zuſammenhange dieſes Verſes mit dem folgenden deutlich genug hervor. Dem widerſpricht auch keineswegs das dem τοῦ θεοῦ hingefügte Beiwort τοῦ ἀοράτου; denn um dieſes Beiwortes willen unter dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ h. l. Jeſus Chriſtus ſeiner hiſtoriſchen Perſönlichkeit nach verſtehen zu wollen, ſofern in ihm der an ſich unſichtbare Gott uns gleichſam ſichtbar geworden iſt (vergl. Joh. XIV, 9. 10), widerſtreitet dem Zuſammenhange [68]). Gerade dieſer Ausdruck τοῦ ἀοράτου beſtätigt vielmehr noch auf beſondere Weiſe die Anſicht, daß Paulus hier die ihm bekannte Logosidee berückſichtigt; durch dieſes Beiwort nämlich wird Gott als der in ſich Verborgene und in dieſer Verborgenheit Unanſchau-

68) Dieſe unrichtige Auffaſſung findet ſich jedoch nicht blos bei ſolchen Auslegern, die durch ein falſches dogmatiſches Intereſſe zu derſelben geführt worden ſind, ſondern ſelbſt Calvin ſagt: Imaginem dei invisibilis appellat, quo significat eum solum esse, per quem deus alioqui invisibilis nobis manifestatur, secundum Joann. I, 18... Ne quid habeamus nisi solidum, notandum est, nomen imaginis non praedicari de essentia, sed habere ad nos relationem. Ideo enim imago Dei Christus, quia Deum quodammodo nobis facit visibilem. — — Ueber die von den verſchiedenen Exegeten vorgebrachten mannigfaltigen willkürlichen Erklärungen des Ausdruckes: εἰκὼν τ. θ. ſ. Bähr ad h. l.

bare und Unfaßbare bezeichnet, eine Betrachtungsweise, die ja eben der Logoslehre, die auf der Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott beruht, zu Grunde liegt.

Das zweite Prädicat, welches Christo beigelegt wird, ist *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Der Ausdruck *πρωτότοκος* bezeichnet zunächst den Erstgebornen einer Familie, Matth. I, 25. Luc. II, 7. Hebr. XI, 28; als abgeleitet daraus ergiebt sich die allgemeinere Bedeutung: der Erste einer Reihe; so wird Christus Col. I, 18 (vergl. Offenb. Joh. I, 5) der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* genannt, sofern er als der Erste aus der Zahl der Todten aus dem Tode erstanden ist. Hiernach könnte man meinen, P. nenne Christus *πρωτ. π. κτίσεως*, um anzudeuten, daß er der Erste sei in der Reihe der geschaffenen Wesen. Dies ist, wie bekannt, die Meinung der Arianer; allein sie widerstreitet offenbar dem Zusammenhange, denn ist nach V. 16 die Gesammtheit des geschaffenen Seins in Christus geschaffen worden, so kann Paulus ihn selbst doch füglich nicht als einen Theil von jenem ansehen [69]). Man könnte ferner auch davon ausgehen, daß der *πρωτότοκος* in der Familie der Erbe des gesammten Hauswesens war, oder davon, daß derselbe die höchste Würde in dem Hause besaß und daraus den vorliegenden Ausdruck bestimmen; allein das Eine wie das Andere würde dem Zusammenhange, in welchem der Ausdruck hier vorkommt, zuwiderlaufen; diesem gemäß muß derselbe vielmehr so gefaßt werden, daß Christus von der *πᾶσα κτίσις* unterschieden wird. Diese Auffassung rechtfertigt sich auch einerseits grammatisch, indem *πρῶτον* zuweilen mit dem Genitiv verbunden in der Bedeutung von *πρότε-*

69) Durchaus unrichtig ist es offenbar, wenn Usteri (Paul. Lehrb. 4. Ausg. S. 315) den vorliegenden Ausdruck ohne Weiteres übersetzt: „der Erstgeschaffene aller Creaturen", denn gerade der Begriff des Geschaffenseins liegt nicht in dem Worte *πρωτότοκος*. —

ρον gebraucht wird: Joh. I, 15. XV, 18; und πρωτότοκος πάσης κτίσεως demnach durch: „der Erſtgeborne vor aller Schöpfung" erklärt werden kann; andrerſeits dadurch, daß auch dieſer Ausdruck zu dem Cyklus der verſchiedenen Benennungen des Logos gehört, um die Präexiſtenz deſſelben vor aller Schöpfung dadurch zu bezeichnen [70]).

Fragt man nun, warum P. ſich h. l. eben dieſer Bezeichnungen des Logos bedient, ſo läßt ſich eine ſichere Antwort ſchwerlich geben; am wahrſcheinlichſten möchte ſein, daß die Irrlehrer, die der Ap. im Auge hat, vorzugsweiſe eben dieſe Ausdrücke gebrauchten, wiewohl ſich nicht behaupten läßt, daß nur dieſe und keine andere von ihnen angewendet wurden, um den Logos zu bezeichnen. Berückſichtigt P. hier wirklich die Irrlehrer, ſo läßt ſich gewiß nicht mit Unrecht aus des Apoſtels Ausdrucksweiſe ſchließen, daß dieſelben den Logos als nicht identiſch mit Chriſtus faßten; ſondern Chriſtus vielleicht nur als ein zu der aus der Gottheit emanirten, dem Logos untergeordneten Weſensreihe gehöriges Glied betrachteten. Uebrigens iſt aber zu bemerken, daß Paulus in den vorliegenden Sätzen nicht nur antithetiſch, ſondern auch thetiſch die Dignität Chriſti ausdrücken will, wozu gerade jene beiden Prädikate auf eine beſondere Weiſe paſſend waren; indem durch das eine das Verhältniß Chriſti zu Gott, durch das andere ſein Verhältniß zu der Welt dargeſtellt wird. —

Gegen die gegebene Erklärung könnte jedoch folgender Umſtand — den auch Schleiermacher dagegen geltend gemacht hat — zu ſprechen ſcheinen. Da Paulus V. 20 von dem Blute Chriſti redet, ſo ſcheint es natürlich zu ſein, anzunehmen, daß er an der ganzen Stelle und alſo auch V. 15 und 16 von der beſtimmten hiſtoriſchen Perſon Jeſus Chriſtus rede; von dieſer aber könne nicht behauptet

70) Belege hiezu finden ſich bei Bähr und Steiger, auf die ich auch hinſichtlich der Widerlegung falſcher Erklärungen verweiſe.

werden, daß durch ſie Alles geſchaffen worden. — Bei der Geltendmachung dieſer Einrede iſt jedoch eins überſehen, das nämlich, daß es gar nicht in des Apoſtels Abſicht lag, von der Dignität Chriſti in dialectiſcher Weiſe und wiſſenſchaftlicher Sonderung der Begriffe zu ſchreiben. Paulus beginnt zuerſt bei der hiſtoriſchen Perſon, ſteigt dann auf zu dem vorweltlichen Daſein des in Jeſu Chriſto erſchienenen göttlichen Abbildes und kehrt dann wieder zu der hiſtoriſchen Erſcheinung zurück. Er hätte dies allerdings genauer andeuten können; allein eine Nothwendigkeit dazu war für ihn nicht vorhanden, da der Sohn Gottes dem Apoſtel durch ſeine Menſchwerdung gar nicht ein weſentlich Anderer geworden, als er vor ſeiner Menſchwerdung bei ſeinem Vater war; deshalb konnte er denn auch die Erſchaffung der Welt und das Sterben auf ein und daſſelbe Subject beziehen. Auf eine ſehr ähnliche Weiſe verfährt ja auch der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer, I, 1—3. Zuerſt, indem er den *υἱός* den Propheten gegenüberſtellt, denkt er offenbar an die hiſtoriſche Perſon, Jeſus Chriſtus, eben ſo auch bei den Worten: *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*; bei den folgenden Ausdrücken: *δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας, ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, hat er dagegen das ewige göttliche Weſen des Erlöſers, den Logos nach Johanneiſchem Sprachgebrauch, im Auge, während er dann bei den gleich darauf folgenden Worten: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* etc. mit ſeinen Gedanken wieder bei dem geſchichtlichen Erlöſer verweilt. Offenbar faßt alſo der Verfaſſer des Briefes den Erlöſer in den verſchiedenen Momenten ſeines ewigen Seins bei Gott, ſeiner Menſchwerdung und ſeiner Erlöſung als eins auf und bezieht ſowohl das Eine als das Andere auf den Einen, den er *υἱός* nennt. Nicht anders finden wir es bei Johannes im Anfang ſeines erſten Briefes. Denn wenn derſelbe zuerſt ſagt: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, ſo denkt er hier doch offenbar an

das hypoſtaſirte Wort Gottes, an den Logos, in ſeiner Präexiſtenz beim Vater betrachtet, wogegen ſich die folgenden Ausdrücke: ὃ ἀκηκόαμεν — — καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν auf das fleichgewordene Wort, d. i. auf die hiſtoriſche Perſon Jeſus Chriſtus beziehen. Muß man demnach ſowohl bei Johannes als auch bei dem Verfaſſer des Hebräerbriefes ſich eine Darſtellungsweiſe gefallen laſſen, die keinen Anſpruch darauf machen kann, für eine dialectiſch-beſtimmte gelten zu wollen, ſo iſt nicht einzuſehen, warum eine ſolche Darſtellungsweiſe dem Apoſtel Paulus fremd geweſen ſein müſſe [71]).

---

71) Ein anderer Einwand Schleiermachers gegen die gegebene Erklärung von V. 15 und 16 iſt dieſer: „Da V. 13 von unſerm Verſetztſein in das Königreich des Sohnes die Rede iſt und eben darauf auch, nur in genauerer Beziehung auf Heidenchriſten, wie das ἀπηλλοτριωμένους bezeugt, in V. 21 zurückgegangen wird, ſo müſſen auch unſere beiden Hauptſätze (Schl. ſondert nämlich das Ganze von V. 15—20 in zwei Hauptſätze, deren zweiten er mit dem ὅς in V. 18 anfangen läßt) in Beziehung hierauf ſtehen, da ſonſt aller Zuſammenhang fehlen würde.“ Dagegen aber iſt zu bemerken. Zwar enthält V. 21 einen ähnlichen Gedanken, wie V. 13; allein daraus folgt noch nicht, daß Paulus in jenem Verſe rein auf V. 13 zurückgeht, da derſelbe ſich vielmehr als einen, die beſondere Anwendung des V. 20 allgemein ausgedrückten Gedankens auf die Coloſſer enthaltenden Fortgang eben dieſes 20. Verſes zu erkennen giebt. Und wäre dies auch nicht der Fall, ſo wäre doch nicht zu begreifen, warum der Apoſtel nicht V. 15 einen Gedanken ausſprechen dürfte, welcher nicht in unmittelbarer Beziehung auf das Verſetztſein in das Reich Chriſti ſteht; warum er nicht eine Digreſſion machend hernach zu jenem Gedanken wieder zurückkehren dürfte. Eine für den Zuſammenhang fremdartige Digreſſion wäre dies aber keineswegs — da es einerſeits, um die Herrlichkeit des Reiches Chriſti zu erkennen, nothwendig iſt, die richtige Vorſtellung von der eigenthümlichen Dignität Chriſti zu haben, andrerſeits Jeſus Chriſtus nur dadurch der Vermittler der neuen Schöpfung, der König des Gottesreiches ſein kann, daß in ihm der Logos, durch den die Schöpfung der Welt überhaupt vermittelt worden, Fleiſch geworden iſt. —

Den in der ersten Hälfte des 16. Verses enthaltenen Gedanken nimmt der Ap. am Ende desselben noch einmal wieder auf, doch so, daß er hier als eine für die Gegenwart bereits vollendete Thatsache in einem unabhängigen Satze ausspricht, was er vorher in einem relativen abhängigen Satze in der historischen Zeitform des Aoristś ausgedrückt hatte. Dazu konnte er sich um so mehr veranlaßt fühlen, als durch die Aufzählung der verschiedenen Engelklassen der Begriff des: τὰ πάντα zurückgetreten war, auf dessen Hervorhebung es ihm, wie aus der häufigen Wiederholung des πάντα hervorgeht, doch ganz besonders ankam, und er zugleich beabsichtigte, die in dem ἐν αὐτῷ angedeutete Idee genauer zu bestimmen; diese nähere Bestimmung geschieht durch die Präpositionen δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν. Ueber die Bedeutung der erstern Präposition kann kaum ein Zweifel stattfinden. Dieselbe drückt einfach die Vermittelung aus, so daß Christus hier als derjenige bezeichnet wird, der die Schöpfung der Welt vermittelt hat. Schwieriger erscheint es, den Begriff des εἰς αὐτόν genau zu bestimmen; da durch εἰς an und für sich nur die Beziehung zu der Person ausgedrückt wird, so daß also der in jenem Worte enthaltene Gedanke der ist, die Welt sei so geschaffen worden, daß sie in Beziehung auf Christus steht. Die Art und Weise dieser Beziehung läßt sich verschieden denken; sie kann darin bestehen, daß Alles zur Ehre Christi dient [72]), oder darin, daß Alles so eingerichtet ist, daß es durch ihn zum Ziel seiner Vollendung geführt wird [73]), oder darin, daß

72) Beza: Christus enim is est, in quo Pater acquiescit. Itaque omnia, ipsique adeo angeli, subserviunt filio gloriae. Flatt: Alles ist zu dem Zwecke geschaffen, daß er dadurch verherrlicht werde.

73) Theodoret: τὸ δὲ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται, τὴν πρώτην δημιουργίαν δηλοῖ· τὸ δὲ εἰς αὐτὸν, τὴν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ γενομένην ἐνέργειαν· εἴ τις γὰρ ἐν Χριστῷ, φησὶ, καινὴ κτίσις.

Alles in einem bleibenden Zusammenhang mit ihm sich befindet und zwar so, daß es gleichsam darauf angewiesen ist, beständig die von ihm ausgehende Einwirkung zu eignem Bestande in sich aufzunehmen [74]). Die erste Auffassung hat offenbar wenig für sich, die beiden andern haben das für sich, daß darnach der Satz τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται schon auf das Folgende hinweist, bei der zweiten Auffassung nämlich auf die in V. 18 und den folgenden Versen ausgesprochenen Gedanken, bei der dritten aber auf das unmittelbar Folgende: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Am passendsten indeß möchte es sein, jenen Ausdruck des Apostels weder auf das Eine noch auf das Andere allein zu beziehen, sondern anzunehmen, daß er dadurch allgemein habe bezeichnen wollen, daß Alles in einer Beziehung zu Christus stehe, daß er diese Beziehung selbst aber dann nicht nur durch V. 17, sondern auch durch die folgenden Verse genauer bestimme; so daß man mit Bähr sagen kann: „der Sinn ist: er ist nicht nur das schaffende Principium (δι' αὐτοῦ), sondern auch der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, auf den sich Alles bezieht, mit dem alles Geschaffene in einer gewissen Verbindung steht, auf den es gleichsam hinweist oder hinzielt." —

An V. 16 schließt sich V. 17 an: καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε; dieser Vers besteht aus zwei Gliedern; in dem ersten wird der in dem πρωτότοκος liegende Begriff der Präexistenz des Sohnes wieder aufgenommen und als ein für sich zu beachtendes Moment hervorgehoben; denn die Präpos. πρό h. l. als Bezeichnung des Vorzugs zu fassen [75]), rechtfertigt sich weder

74) Chrysostomus: εἰς αὐτὸν χρῆται ἡ πάντων ὑπόστασις· οὐ μόνον αὐτὸς αὑτὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς αὑτὰ συγκρατεῖ νῦν.

75) Schleiermacher sucht diese Bedeutung auf eigenthümliche Weise aus der Parallele dieses Verses mit dem folgenden Satze: καὶ

durch den Zusammenhang der Stelle, indem der Gedanke, daß Christus über Alles hervorrage, hier ganz nichtssagend wäre, noch durch den Sprachgebrauch, da selbst in den Stellen Jacob. V, 12 und 1 Petr. IV, 6, wo die Bedeutung des temporellen „Vor" in die des prästantiellen übergeht, doch die ursprüngliche Bedeutung keineswegs ganz verschwindet. Da es indeß dem Apostel nach dem ganzen Gedankenzusammenhange nicht darauf ankommen kann, die Präexistenz des Sohnes für sich auszusprechen, sondern vielmehr darauf, den Sohn Gottes als den vor Allem daseienden Grund von Allem darzustellen, so dürfte es nicht für gesucht gelten, das Präsens ἐστίν besonders zu urgiren, und anzunehmen, der Apostel habe diese Zeitform gewählt, um auf das über die Zeit erhabene, alles Zeitliche begründende, ewige Sein des Sohnes Gottes hinzuweisen. — In dem zweiten Gliede ist vornehmlich das Verbum συνέστηκεν zu beachten; συνίστημι heißt ursprünglich: „zusammenstellen"; daraus leitet sich die Bedeutung: „verfertigen" ab; im Perf., Aorist II. und Medium nimmt das Wort, wie bekannt, eine neutrale Bedeutung an; diese kann nun entweder die des Entstehens oder die des Bestehens sein. Die Worte des Apostels können demnach bedeuten: Alles ist in ihm entstanden; oder: Alles besteht in ihm[76]). Will man jedoch den Apostel sich nicht unnöthigerweise wiederholen lassen, so wird man die zweite Erklärung als die allein

---

αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος zu rechtfertigen; allein mit um so größerem Unrechte, als eine solche Parallele, wie Schleiermacher sie annimmt, zwischen jenen beiden Sätzen keineswegs besteht.

76) Die Schleiermachersche Deutung der Paulinischen Worte von dem Festwerden, sich Consolidiren der irdischen Verhältnisse und Einrichtungen in Christo, hat ihren alleinigen Haltpunkt in der ihm eigenthümlichen Erklärung der ganzen Periode; sie kann deshalb auch nur für den einen Grund haben, der sich entschließen kann, dieser seine Zustimmung zu geben. —

richtige anſehen müſſen. Zwar ſcheint es, als ſchlöſſe ſich der erſtere Gedanke den vorhergehenden Worten: daß Chriſtus vor Allem iſt, enger an, als der zweite; allein bei Beachtung der Präſensform ἐστίν iſt es doch paſſender: συνέστηκεν von dem Beſtehen zu faſſen, ſofern nämlich Chriſtus der Grund aller Entwickelungen und Erſcheinungen in der Geſchichte der Welt iſt. — Daß die Präpoſition ἐν auch hier wieder bedeutungsvoller ſteht, als διά, bedarf keines weiteren Nachweiſes. — Was das Verhältniß dieſes Verſes zu den beiden vorhergehenden betrifft, ſo wird der in jenen begonnene Gedanke in dieſem zu Ende geführt, da der Begriff der Schöpfung erſt dann vollkommen gefaßt iſt, wenn der Begriff der Erhaltung — als der creatio continuata — in denſelben aufgenommen wird. —

V. 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Darin, daß dieſer Vers mit denſelben Worten beginnt, wie V. 17, könnte eine Andeutung liegen, daß beide Verſe ſich aufs engſte an einander anſchließen; eben ſowohl aber kann man ſich durch dieſe Wiederholung derſelben Worte zu der Annahme veranlaßt finden, daß der Apoſtel dadurch beide Verſe deſto beſtimmter von einander ſondern wollte. Welche dieſer beiden Anſichten die richtige iſt, kann ſich erſt aus der Betrachtung des V. 18 enthaltenen Gedankens ergeben. — Chriſtus wird hier als ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος bezeichnet und das σῶμα durch die Appoſition τῆς ἐκκλησίας erklärt. — Der dem Worte σῶμα zu Grunde liegende Begriff iſt: ein aus mehreren Theilen beſtehendes Ganze, deſſen Glieder nur in ihrer Vereinigung mit einander ihre Bedeutung finden. Wenn demnach Paulus die chriſtliche Gemeinde als σῶμα bezeichnet, ſo gründet ſich dies darauf, daß er dieſelbe als eine aus vielen mit einander engverbundenen Gliedern beſtehende Einheit betrachtet, in welcher keins der Glieder eine von den übrigen geſonderte, für ſich beſtehende Exiſtenz hat; vergl. 1 Cor. XII. — Der-

ſelbe Grundgedanke liegt auch in dem Worte: ἐκκλησία, worunter urſprünglich die Volksverſammlung zu verſtehen iſt, in welcher ſich die Bürger eines Staats als eine wirkliche Einheit darſtellen, und zwar nicht nur äußerlich, ſondern auch innerlich, ſofern die Einzelnen in der ἐκκλησία nicht von ihren beſonderen Privatintereſſen, ſondern Alle von dem einen gemeinſamen Intereſſe für das Beſte des Ganzen beſeelt ſind. — Die Geſammtheit der Gläubigen mit dieſem Namen zu bezeichnen, hat jedoch ſeinen hiſtoriſchen Grund in der altteſtamentlichen Sprachweiſe, nach welcher die Juden als das Volk Gottes קְהַל יְהוָה (in der LXX ἐκκλησία κυρίου) genannt werden; vergl. Num. XVI, 3. XX, 4; was um ſo näher lag, als ſie in der Wüſte eine verſammelte, dem Dienſte Gottes geweihte, Menge waren. Von den Juden ging dieſe Benennung auf die Chriſten über, welche zuerſt gleichfalls eine auch äußerlich vereinigte Gemeinſchaft bildeten; vergl. Apoſtelgeſch. II, 47. Wie jene erſte Gemeinde zu Jeruſalem, ſo wurden auch die Gemeinſchaften gläubiger Chriſten, die darauf an andern Orten entſtanden, ἐκκλησίαι genannt. Alle dieſe einzelnen ἐκκλησίαι aber waren, wenn auch räumlich getrennt, doch ἐν πνεύματι zu einer wahren Einheit verbunden (im Gegenſatz gegen den in ſich zerſpaltenen κόσμος) und bildeten demnach zuſammen wiederum eine ἐκκλησία [77]). —

Als das Haupt der Gemeinde wird Chriſtus bezeichnet, nicht nur ſofern dieſelbe unter ſeiner äußerlichen Leitung ſteht, ſondern auch ſofern alle dieſelbe durchdringende Lebenskraft in ihm ihren Urſprung hat, alſo daß auch der Grund ihres Daſeins in ihm liegt. Nicht unwahrſcheinlich dürfte es ſein, daß Paulus auch bei dieſem Satze die Irr-

77) Die Erklärung einiger Ausleger (Rößelt, Roſenmüller), wonach ἐκκλησία h. l. die familia Dei in coelis terrisque bezeichnen ſoll, widerſtrebt, wie Bähr mit Recht bemerkt, dem Sprachgebrauch des N. T. und namentlich des Ap. Paulus.

lehrer in der Gemeinde im Auge hatte. Die jüdischen Theosophen pflegten wenigstens die Gesammtheit aller Emanationen als ein σῶμα darzustellen. Vielleicht thaten jene Irrlehrer dasselbe und bezeichneten dann die „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“ zugleich als das „Haupt dieses Leibes.“ Paulus würde dann gegen sie hervorheben, daß Christus, wie das Bild des unsichtbaren Gottes, so auch die κεφαλὴ τοῦ σώματος sei; aber nicht eines solchen erträumten Leibes, sondern des Leibes, welcher die Gemeinde ist. Polemisirt Paulus wirklich auf diese Weise, so läge darin zugleich der Grund, warum er den Ausdruck: τοῦ σώματος voranstellt und dann erklärend τῆς ἐκκλησίας hinzufügt. — Von welcher Bedeutung aber ist es für den ganzen Gedankenzusammenhang von V. 15—20, daß Christus hier das Haupt der Gemeinde genannt wird? In den bisherigen Versen war Christus als der dargestellt, in welchem Alles geschaffen ist und sein Bestehen hat; V. 20 wird er als der ἀποκαταλλάσσων τὰ πάντα und dadurch offenbar als der Vollender des Alls bezeichnet. Diese Vollendung beginnt mit der Gründung der christlichen Kirche, mit ihr ist der Anfang der universellen Versöhnung thatsächlich gegeben, so daß die ἐκκλησία sich zu „dem neuen Himmel und der neuen Erde“ nicht verhält wie das Volk des A. B. zu dem des N. B., als ein bloßes Vorbild, sondern vielmehr die βασιλεία τοῦ θεοῦ selber ist, wiewohl in noch verdeckter Herrlichkeit. Derselbe also, ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, ist es auch, in welchem die neue Schöpfung ihre Entstehung, ihren Bestand und ihre Vollendung hat, — und darauf hindeutend nennt Paulus Christum das Haupt der Gemeinde. — Aus dieser Betrachtung ergiebt sich zugleich, daß mit dem 18. V. eine neue Gedankenreihe beginnt, indem Paulus von dem Verhältniß, in welchem Christus seiner göttlichen Natur nach zu der Welt überhaupt steht, auf das Verhältniß desselben zu der um ihrer Sünde willen erlösungsbedürftigen Welt übergeht; so daß also die Worte καὶ αὐτός ἐστιν nicht dazu dienen, diesen Vers enger

an den vorhergehenden anzuschließen, sondern vielmehr ihn desto bestimmter von demselben zu sondern. —

An καὶ αὐτός schließt sich der relative Satz: ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Das Wort: ἀρχή wird im N. T. mehreremal in concreter Bedeutung gebraucht, z. B. Offenb. Joh. III, 14 und XXII, 13; in letzterer Stelle wird Gott als: ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος bezeichnet; ἡ ἀρχή findet hier seine Erklärung offenbar in dem vorhergehenden: ὁ πρῶτος; wobei zu bemerken ist, daß dieser Ausdruck sich nicht bloß auf die Zeit, sondern vielmehr auf die Causalität bezieht; denn was sollte sonst: ὁ ἔσχατος bedeuten? So ist nun auch in der vorliegenden Stelle ἀρχή nicht bloß initium, sondern vielmehr principium. Die genauere Bestimmung des Begriffs ist aus den folgenden Worten: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν herzuleiten, zwar nicht so, als ob ἐκ τῶν νεκρῶν unmittelbar auch mit ἀρχή verbunden werden könnte, sondern so, daß der Begriff τῆς ἀναστάσεως zu ergänzen ist[78]). Daß Paulus diesen ergänzenden Beisatz ausläßt, hat seinen Grund wohl nur in seinem Hineilen auf die folgenden Worte. — Sowohl die Lesart ἡ ἀρχή, die sich nur in dem Cod. 67** findet, als auch die Lesart ἀπαρχή (beim Chrysostomus und in den Codd. 17, 46, 73), sind von zu geringen Autoritäten empfohlen, als daß sie eine weitere Berücksichtigung verdienten; überdies erklärt sich die spätere Entstehung derselben leicht; die zweite ist offenbar aus 1 Cor. XV, 20 entstanden. —

---

78) Unpassend ist es, wenn Calvin ἀρχή nicht als Princip der Todtenerweckung, sondern allgemeiner als „Anfang der neuen Schöpfung" faßt, indem er sagt: Christus est principium, quia primogenitus est ex mortuis: nam in resurrectione est rerum omnium instauratio atque ita initium secundae et novae creationis; noch unpassender aber ist es, mit Flatt und Storr ἀρχή zu erklären: „der Regent der Welt." —

Der Ausdruck πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν kommt im N. T. sonst nicht vor, wohl aber findet sich Offenb. Joh. I, 5: πρωτότοκος τῶν νεκρῶν; was in der Bedeutung mit jenem ganz übereinstimmt. Christus wird so genannt, weil er der Erste ist, der von den Todten auferstanden ist. Paulus fügt diesen Ausdruck hinzu und begnügt sich nicht, ihn als die ἀρχή (τῆς ἀναστάσεως) zu bezeichnen, einerseits, weil er in Rückerinnerung an das: πρωτότοκος πάσης κτίσεως Christus auch noch in anderer Hinsicht als den πρωτότοκος darstellen wollte, andererseits aber auch, weil in dem vorhergehenden Worte für sich noch nicht die Hinweisung liegt, daß Christus an sich selbst den Tod überwunden hat und eben dadurch das Princip der Todtenbelebung geworden ist. Erst in der Verbindung beider Ausdrücke spricht sich der Gedanke des Apostels auf vollständige Weise aus, denn, wenn es auch richtig ist, was Calvin sagt: Primogenitus ex mortuis dicitur, non modo quia primus resurrexit, sed quia restituit etiam aliis vitam, so ist dies Letztere doch in jenem Ausdrucke zurücktretend, und es bedurfte zu dessen Hervorhebung eines Wortes, wie das voraufgehende ἀρχή.

Dieser Relativsatz steht zu dem voraufgehenden in dem Verhältniß der Begründung: „Christus ist das Haupt der Gemeinde, sofern, oder: dadurch, daß er das Princip der Auferstehung, der Erstgeborne von den Todten ist." Daraus geht zugleich hervor, wie zweckmäßig es ist, daß Paulus sich jener beiden Bezeichnungen Christi, und nicht nur einer derselben bedient. Sollte nämlich Christus durch die Gründung und Leitung der Gemeinde der wahrhaftige Versöhner der Welt werden, so war einerseits nothwendig, daß er selbst, nach Erduldung des Kreuzestodes, vom Tode auferstand, andrerseits, daß er als die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων der Auferwecker der Todten wird. Denn geschähe die Auferweckung anders, als durch ihn, so würde er weder als das absolute Haupt der Kirche, die sich erst mit der allge-

meinen Auferſtehung der Todten in ihrer Herrlichkeit vollendet, noch als der alleinige Grund der Verſöhnung und der darin begründeten Vollendung der Welt anerkannt werden können; man vergl. namentlich 1 Cor. XV, 19 ff. —

Unmittelbar an das Vorhergehende anſchließend fährt Paulus fort: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Die Partikel ἵνα h. l. mit Bähr ἐκβατικῶς in dem Sinne: hinc sequitur, ut factus sit, zu nehmen, dazu iſt kein Grund vorhanden; ſie drückt hier vielmehr, wie gewöhnlich, den Zweck aus. Chriſtus iſt der Erſtgeborne von den Todten, damit er ἐν πᾶσι πρωτεύων würde. Das Wort πρωτεύω, welches im N. T. nur hier vorkommt, macht keine Schwierigkeit; es heißt: „der Erſte ſein i. e. den Primat beſitzen"; ſchwieriger könnte es ſcheinen, zu beſtimmen, ob πᾶσιν als Neutrum oder als Masculinum zu nehmen ſei; indeß zeigt ſich bei genauerer Betrachtung leicht, daß ein ziemlich müßiger Gedanke entſteht, wenn es masculiniſch verſtanden wird; ganz anders verhält es ſich, wenn man es für das Neutrum nimmt und überſetzt: „In aller Beziehung." Knüpfen ſich nun aber auch dieſe Worte zunächſt an den unmittelbar vorhergehenden Gedanken an, ſo enthalten ſie doch zugleich eine Hinweiſung auf das Frühere, worin die eigenthümliche Dignität Chriſti geſchildert worden iſt. Er iſt der Erſte, ſofern in ihm Alles geſchaffen iſt und erhalten wird; ſo iſt er nun auch der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν geworden, damit er in allen Dingen, in jedem Betrachte, der Erſte würde. Ganz paſſend bemerkt Steiger zu γένηται: „dieſes zeige, daß es ſich hier von ſolchen Verhältniſſen handle, welche ſich hiſtoriſch geſtalteten"; offenbar hat der Apoſtel von Anfang dieſes Verſes an nicht den Logos an und für ſich im Auge, ſondern den λόγος σὰρξ γενόμενος, wie derſelbe nun nach ſeiner Menſchwerdung, nach ſeiner Erniedrigung bis zum Tode zur Rechten des Vaters erhöht iſt. —

V. 19: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατ-

οικῆσαι· 20: καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Daß der Apoſtel Vorhergeſagtes weiter begründen will, zeigt die Partikel ὅτι, womit Vers 19 beginnt; auf welchen vorhergehenden Gedanken dieſelbe jedoch zu beziehen ſei, läßt ſich erſt nach der Erklärung dieſes und des folgenden Verſes ermitteln. — Das Verbum finitum iſt εὐδόκησε [79]), von welchem die beiden Infinitive κατοικῆσαι und ἀποκαταλλάξαι V. 20 abhängen; als Subject zu demſelben iſt ὁ θεός zu ergänzen; die Worte ἐν αὐτῷ, die ſich grammatiſch allerdings mit εὐδόκησε verbinden laſſen, gehören zu κατοικῆσαι, und unter αὐτῷ iſt Chriſtus zu verſtehen; ſo daß der Gedanke des Verſes iſt: Es gefiel Gott, daß in Chriſtus das geſammte Pleroma wohnen ſollte. Was iſt nun aber unter πᾶν τὸ πλήρωμα zu verſtehen? Es iſt dabei weder an die Geſammtheit der Aeonen oder emanirten Urkräfte der Gottheit, noch an die chriſtliche Gemeinde zu denken; auch würde es ſich nicht rechtfertigen laſſen, unter πλήρωμα hier wegen des fehlenden Genitivs τῆς θεότητος etwas anderes zu verſtehen, als Kap. II, 9. und es als gleichbedeutend mit τὰ πάντα V. 16. 17. 20 zu faſſen, ſo daß es: „die geſammte Fülle", i. e. das Univerſum überſetzt werden könnte; denn einerſeits würde hiezu der Ausdruck κατοικεῖν nicht paſſen, andrerſeits iſt es mehr als unwahrſcheinlich, daß die beiden correſpondirenden Stellen verſchiedene Gedanken enthalten. Am richtigſten iſt es ohne Zweifel, πλήρωμα in der Bedeutung von „Fülle" zu nehmen, und zwar ſo, daß dieſer Begriff ſeine nähere Beſtimmung durch die engſte Verbindung mit dem Subject des Satzes erhält; der Gedanke iſt: „Gott gefiel es, in Chriſto ſeine geſammte Fülle, i. e. die Fülle ſeines Weſens wohnen zu

79) Statt εὐδόκησε leſen hier, wie auch Luc. III, 22, einige Autoritäten ηὐδόκησε.

laſſen [80]). — Es darf nicht überſehen werden, daß ἐν αὐτῷ voranſteht, wodurch ein beſonderer Accent darauf fällt und der Satz in ſeinem Anfange mit V. 16 gleichgebildet erſcheint, ſo wie, daß die Aoriſtform κατοικῆσαι darauf hinweiſt, daß hier, wie Steiger bemerkt, von einem hiſtoriſchen Acte die Rede iſt.

Dieſem Infinitiv κατοικῆσαι ſteht V. 20 coordinirt der Infinitiv ἀποκαταλλάξαι, wie jener abhängig von εὐδόκησε. Das Compoſitum ἀποκαταλλάσσειν findet ſich nur noch Epheſ. II, 16; es iſt ſeiner Bedeutung nach von dem Simplex καταλλάσσειν nur ſo verſchieden, daß durch das vorgeſetzte ἀπό noch beſtimmter auf den vorangegangenen Zwieſpalt, von dem die καταλλαγή erlöſt, hingewieſen wird. — Das zu ἀποκαταλλάξαι gehörige Object iſt τὰ πάντα, was ſeinen Beſtandtheilen nach näher beſtimmt wird durch die hernach folgenden Worte: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; es iſt unter τὰ πάντα hier demnach daſſelbe zu verſtehen, was V. 16 darunter verſtanden werden mußte. Das Mittel, durch welches nach dem Wohlgefallen Gottes die Verſöhnung bewirkt werden ſollte, wird durch δι' αὐτοῦ i. e. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ angegeben. So weit iſt Alles klar; nun aber fragt ſich: Welche Bedeutung haben die Worte: εἰς αὐτόν? Hier iſt zunächſt auf eine Verſchiedenheit in der Schreibart aufmerkſam zu machen. Die Recepta lieſt nämlich αὐτόν (mit dem Spir. asp.), während Lachmann αὐτόν ſchreibt. Bei der gewöhnlichen Schreibart iſt αὐτόν offenbar auf das in εὐδόκησε enthaltene Subject, alſo auf ὁ θεός zu beziehen; nach der Lachmannſchen Lesart jedoch läßt es ſich, wie δι' αὐτοῦ auf Chriſtum beziehen; doch iſt dieſe Beziehung auch in dieſem Falle keineswegs nothwendig, da das Wort in der Lachmannſchen Ausgabe auch in ſolchen Fällen mit dem Spir. lenis geſchrieben iſt, wo es ſich auf das Subject des Satzes zurückbezieht. Die

80) Die weitere Rechtfertigung dieſer Erklärung ſ. zu II, 9.

Phraſe καταλλάσσειν τινὰ εἰς τινα findet ſich ſonſt nicht im N. T.; ſowohl καταλλάσσειν als auch ἀποκαταλλάσσειν, Ausdrücke, deren ſich im N. T. nur der Apoſtel Paulus bedient, werden von demſelben ſonſt immer mit dem Dativ conſtruirt; vergl. Röm. V, 10 (1 Cor. VII, 11); 2 Cor. V, 18. 19 und Epheſ. II, 16. Da nun die Präpoſition εἰς die Richtung auf etwas hin ausdrückt, ſo kann εἰς αὐτόν allerdings für den Dativ αὐτῷ ſtehen (ſ. Winers Gr. S. 338); in dieſem Falle muß das Pronomen auf ὁ θεός bezogen werden, da es niemals heißt, daß Gott die Welt mit Chriſtus verſöhnt habe, ſondern: durch Chriſtus mit ſich ſelber (2 Cor. V, 18). Hiernach wäre der Sinn dieſer: Es gefiel Gott, Alles durch Chriſtus mit ſich zu verſöhnen. Gegen dieſen Gedanken erhebt ſich jedoch ein Bedenken. Da nämlich Paulus τὰ πάντα erklärt durch: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und unter dem letztern Ausdruck nach V. 16 vornehmlich die himmliſchen Mächte, die Engel zu verſtehen ſind, ſo entſteht die Schwierigkeit, daß dieſe als in die durch Chriſtus bewerkſtelligte Verſöhnung mit eingeſchloſſen gedacht werden ſollen. Das Auffallende in dieſem Gedanken haben auch die Ausleger nicht überſehen; dennoch haben manche jenen Gedanken in den Worten des Apoſtels gefunden, ſo namentlich Calvin. Zwar bemerkt er: de angelis quaestio non facilis ad explicandum, glaubt aber die Schwierigkeit heben zu können, indem er hinzufügt: duabus de causis angelos quoque oportuit cum deo pacificari, nam cum creaturae sint, extra lapsus periculum non erant, nisi Christi gratia fuissent confirmati; — — deinde in obedientia, quam praestant Deo, non est tam exquisita perfectio, ut deo omni ex parte et citra veniam satisfaciat. Gegen dieſe Rechtfertigung jenes Gedankens iſt jedoch zu bemerken, daß der erſte Grund, warum die Engel der Verſöhnung bedürftig ſein ſollen, in der heil. Schrift ganz und gar keine Beſtätigung findet, und ſodann, daß es nicht wohl denkbar iſt, wie der Gehorſam der Engel, von

denen Calvin ſagt, daß bei ihnen nulla defectio, nullum peccatum ſtattfindet, dennoch Gott nicht genüge, wie bei ihnen dennoch nicht tantum justitiae, quod ad plenam cum Deo conjunctionem sufficiat ſtattfinden ſoll. Eine andere Auffaſſung der Stelle läßt ſich von einem zwiefachen Punkte aus begründen, indem man nämlich entweder die Beziehung von τὰ πάντα zu ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτόν oder die Bedeutung des Wortes ἀποκαταλλάξαι anders faßt, als es bei der obigen Erklärung geſchehen iſt. In dem erſten Falle iſt wieder eine zwiefache Auffaſſung möglich. Die eine iſt dieſe: Man findet darin, daß Paulus das πάντα als τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς näher bezeichnet, eine Andeutung, daß hier nicht an eine Verſöhnung der Geſammtheit als ſolcher mit Gott, ſondern vielmehr an eine Verſöhnung der einzelnen Glieder dieſer Geſammtheit mit einander — in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott (εἰς αὐτόν) zu denken ſei. Hiernach würde alſo ein Zwieſpalt zwiſchen den Menſchen (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) und den Engeln (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) vorausgeſetzt, den man ſich als in der Uebertretung des göttlichen Gebotes von Seiten der Menſchen begründet zu denken hätte. Die Beſtimmung Chriſti wäre es denn geweſen, dieſen Zwieſpalt aufzuheben [81]). Gegen dieſe

81) Theodoret erklärt: συνῆψε τοῖς ἐπιγείοις τὰ ἐπουράνια. Flatt: „Es muß auf das gegenſeitige Verhältniß der auf Erden Lebenden gegen einander und der Himmelsbürger gegen die Erdenbewohner bezogen werden.“ Dieſer Auffaſſung pflichtet auch Böhmer bei, ohne auf die bereits von Bähr dagegen vorgebrachten Gründe Rückſicht zu nehmen. — Auch bei Chryſoſtomus findet ſich dieſe Erklärung, nur daß er die betreffenden Worte εἴτε . . . . εἴτε . . . . unmittelbar mit εἰρηνοποιήσας verbindet. — Dieſe Verknüpfung iſt indeß ſchon aus grammatiſchem Grunde nicht zu rechtfertigen, da dieſe Partikeln nur dann hinzugefügt werden, wenn durch die Ausdrücke, mit denen ſie verbunden ſind, ein voraufgehendes Object ſeinen einzelnen Theilen nach näher beſtimmt wird; vergl. Röm. XII, 6. 2 Cor. V, 10.

Erklärung iſt jedoch von Seiten des Gedankens zu bemerken, daß es nicht nur ganz aus der Analogie der ſonſtigen Schriftlehre hinausgeht, ſondern auch an ſich undenkbar iſt, daß die Aufhebung eines ſolchen Zwieſpalts als das höchſte Ziel der verſöhnenden Thätigkeit Chriſti von dem Apoſtel ſollte dargeſtellt werden. Zwar wird Epheſ. II, 14 ff. Chriſtus als derjenige bezeichnet, durch den der Zwieſpalt zwiſchen den Heiden und Juden aufgehoben wird, aber als das eigentliche Ziel ſeines Kreuzestodes wird doch die Verſöhnung Beider mit Gott bezeichnet: ἵνα . . . . . ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ; von Seiten der Sprache ſtehen jener Erklärung die Partikeln εἴτε — εἴτε entgegen; durch dieſe wird das πάντα einfach in ſeine einzelnen Glieder zerlegt, ohne daß dadurch eine Beziehung dieſer auf einander angedeutet würde. Dieſe Partikeln erlauben keine andere Auffaſſung der Worte des Ap., als eine ſolche, wonach von jedem einzelnen Gliede daſſelbe ausgeſagt wird, was von dem Ganzen überhaupt gilt. Dieſe den Partikeln zukommende Bedeutung bleibt ihnen nun allerdings bei der zweiten Auffaſſung, die darin beſtehen würde, den Zwieſpalt, in welchem jedes der beiden Glieder ſich mit ſich ſelbſt befindet, als aufgehoben durch Chriſti Wirkſamkeit zu denken. Das εἰς αὐτόν würde dann darauf hinweiſen, daß die in ſich geſpaltenen Glieder dadurch, daß ſie in das rechte Verhältniß zu Gott wieder eintreten, unter ſich wieder eins oder mit einander verſöhnt würden. Gegen die Richtigkeit dieſer Auslegung der Stelle ſpricht jedoch einmal, daß es auch nicht durch ein Wort von dem Ap. angedeutet worden, daß jedes der beiden Glieder mit ſich ſelber verſöhnt werden ſollte, und ſodann, daß dabei auf die Worte εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γ. ꝛc. ein ſtärkerer Nachdruck gelegt wird, als ſie ihrer Stellung nach im Sinne des Ap. haben ſollen; endlich iſt zu bemerken, daß bei dieſer Auffaſſung nicht jede Spaltung als überwunden dargeſtellt wäre, nämlich die nicht, welche zwiſchen den beiden Gliedern in ihrem Verhältniß zu

einander zu denken ist. — Die bisher angestellte Untersuchung zeigt, daß es nichts hilft, den in der Stelle enthaltenen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege gehen zu wollen, daß man die Beziehung von τὰ πάντα zu ἀποκαταλλάξαι anders faßt, als worauf die Ausdrucksweise des Ap. zunächst führt. — Vielleicht aber gelingt dies, wenn man das Wort ἀποκαταλλάξαι selbst in einer andern Bedeutung nimmt, als die demselben sonst eigenthümlich ist. Diesen Weg hat nach dem Vorgange von mehreren ältern Exegeten (Melanchthon, Coccejus, Grotius) in neuerer Zeit vornehmlich Bähr eingeschlagen. Hiernach sollen die Worte: ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gleichbedeutend sein mit den Ephes. I, 16 vorkommenden Worten: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. „Der Apostel, sagt Bähr, will sagen: es sei Gottes Rathschluß gewesen, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden, Engel und Menschen unter Christo, als Haupt und Herr, zu vereinigen, so daß Alle aus seiner Fülle Leben schöpfen und erhalten sollen." Bei dieser Erklärung wird εἰς αὐτόν auf Christus bezogen, wogegen an und für sich nichts zu sagen ist, sobald es nur nicht für gleichbedeutend mit dem Dativ αὐτῷ genommen wird. Schwerer aber läßt es sich rechtfertigen, daß εἰς Χριστόν = ἐν Χριστῷ und ἀνακεφαλαιώσασθαι = ἀποκαταλλάξαι sein soll; jenes Wort heißt: unter einen Hauptpunkt wieder zusammenfassen, eine Bedeutung, die dieses Wort niemals hat. Wollte man aber dessenungeachtet jene Erklärung festhalten, so widerstrebt derselben andrerseits wiederum der Gebrauch der Partikeln εἴτε — εἴτε, die nicht vereinigender, sondern auseinanderlegender Art sind, so daß — wenn man nicht willkürlich diese Partikeln für gleichbedeutend mit καί nehmen will — sich immer nur der Gedanke ergeben würde: Das Irdische ist unter Christus, als Haupt und Herr, vereinigt (oder besser: ist in Christus zusammengefaßt) und das Himmlische des-

gleichen; nicht aber: Das Irdiſche und Himmliſche ſind (das Eine mit dem Andern) unter Chriſtus vereinigt. Hiezu kommt, daß V. 21 ἀποκαταλλάξαι offenbar die Bedeutung: „verſöhnen", hat, wie auch Bähr eingeſteht; iſt aber dies der Fall, wie kann dann das Wort kurz vorher in einem davon ganz verſchiedenen Sinne genommen werden, zumal da ſich V. 21 ſo enge an den vorliegenden Vers anſchließt? Offenbar iſt es doch ein ganz Anderes, ob es heißt: Engel und Menſchen werden mit Gott vereinigt; oder: Engel und Menſchen werden mit einander vereinigt. Die Verſchiedenheit des Sinnes wird zwar bei Bähr dadurch verwiſcht, daß er beſtändig hinzufügt: „unter Chriſto"; allein dieſer Begriff läge ja doch nicht in dem Worte ἀποκαταλλάσσειν, ſondern in dem εἰς αὐτόν. — Endlich aber wäre es auch höchſt auffallend, daß Paulus denſelben Gedanken hier und Epheſ. I, 10 auf ſo ganz verſchiedene Weiſe ausgedrückt haben ſollte[82]). — Anders ſucht Neander zu helfen; er weiſet zwar die Bähr'ſche Behauptung, daß bei ἀποκαταλλάξαι h. l. der Begriff des Verſöhnens ganz aufzugeben und

---

82) Mit Recht bemerkt Harleß zu Epheſ. I, 10 gegen Bähr: „Die Alten haben ungleich richtiger geſagt: ἀνακεφαλ. werde erklärt durch ἀποκαταλλ. des Col. Br., inwiefern das Specielle Erklärung des Allgemeinen, und nicht umgekehrt das Allgemeine Erklärung des Speciellen bekanntlich iſt und ſein kann. Gewonnen haben wir aber auch nichts. Denn wenn Bähr ſelbſt ſagt „die Urſache der Trennung war die Uebertretung des göttlichen Willens, die Sünde; dieſe zu tilgen und wegzunehmen, war der Zweck des Todes Jeſu; durch dieſen Tod wurde ſomit die Urſache der Trennung aufgehoben und der Grund zur Vereinigung Beider unter ein Haupt gelegt"; er aber vorher gegen Chryſoſtomus richtig bemerkt hat: „es werde keineswegs geſagt, τὰ ἐπὶ τ. γ. ſeien mit τοῖς ἐν τ. οὐρ. oder inter se ausgeſöhnt worden, wie jene Erklärung annehme, ſondern Beide würden durch das zwar disjunctive, aber doch zugleich zuſammenfaſſende εἴτε offenbar einander gleich und einem Dritten gegenübergeſtellt", ſo bleibt nach wie vor die Frage: „wie wird der Begriff der Einigung auf ſolche übertragen, bei denen wir uns keine vorhergegangene Trennung denken wollen?" —

blos der Begriff des Vereinigens daraus abzuleiten sei, von der Hand, stimmt aber mit Bähr darin überein, daß die Zusammensetzung des ἀποκαταλλάξαι mit εἰς αὐτόν einen Fingerzeig für das richtige Verständniß enthalte, indem dieses darauf hinweise, daß Paulus bei jenem Worte allerdings neben dem Begriff des Versöhnens noch einen andern, den Bähr allein gelten lassen wolle, im Sinne habe, auf welchen sich das εἰς αὐτόν beziehe, doch so, daß jener vorangehe. Demgemäß erklärt Neander: „Versöhnen zu ihm hin d. h. im prägnanten Ausdrucke, versöhnen und die Versöhnten zu ihm hinbringen, daß sie unter ihm als dem gemeinsamen Haupte sich mit einander vereinigen, wie er das Ziel von Allem ist. Nun ist das antecedens, der Begriff der Versöhnung, blos auf einen Theil der bezeichneten Glieder, das consequens auf Alle zu beziehen." — (Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. K. durch d. Ap. S. 426). — Diese Erklärung hat zwar ihre nicht zu verkennenden Vorzüge vor der Bährschen; bei genauerer Betrachtung aber erheben sich auch gegen sie nicht geringe Bedenken. Das zwar könnte zugegeben werden, daß: „versöhnen zu ihm hin" ein prägnanter Ausdruck sei, für: „versöhnen und die Versöhnten zu ihm hinbringen"; nirgends aber deutet der Apostel an, daß dieser ganze Begriff nur auf das eine Glied (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) und nicht auch auf das andere (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) zu beziehen sei; sodann erscheint der Gedanke: „daß sie unter Christus als dem gemeinsamen Haupte sich mit einander vereinigen" als eingeschoben, der von dem Apostel gleichfalls nicht ausgedrückt ist; endlich ist es nicht klar, was unter dem „consequens" zu verstehen ist: das Vereinigtwerden mit dem andern Gliede, oder: das Hingebrachtwerden zu Christus; jenes schwerlich, da dasselbe ja eben der von dem Ap. nicht ausgedrückte Gedanke ist; soll man demnach das Zweite darunter denken, so entsteht die schwierige Frage: wozu und in welchem Sinne das Himmlische, wenn dasselbe in sich vollendet ist und an der Ver-

ſöhnung durch Chriſtus keinen weitern Theil hat, als den, daß die verſöhnten Menſchen mit demſelben wieder in die Gemeinſchaft des Friedens treten, noch erſt zu Chriſtus hingebracht und ihm unterordnet werden ſolle. —

Es bleibt nur noch ein Mittel, die oben bemerkte Schwierigkeit zu umgehen, übrig; dies iſt: die Ausdrücke τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς anders zu faſſen, als es in den bisher betrachteten Erklärungen geſchehen iſt. Auch dies Mittel iſt von manchen Exegeten angewendet worden, indem Einige unter dem erſtern Ausdrucke: „die noch Lebenden", unter dem zweiten: „die im A. B. Verſtorbenen" [83]); Andere unter jenem „die Heiden", unter dieſem „die Juden" verſtehen. Weder das Eine noch das Andere bedarf einer Widerlegung [84]). Auf eine eigenthümliche Weiſe wendet Harleß jenes Mittel an. Er ſagt nämlich bei der der Erklärung von Epheſ. I, 10: „Wenn der Ap. vorher,

---

83) Beza: etsi patres sub V. T. in fide mortui, quum veniret Christus in carnem, jam erant in coelis recepti, tamen consummati non erant, nec fuerunt nisi Christi exhibitione, a qua pependit eorum spes.

84) Nur wegen ihrer Eigenthümlichkeit möge die Schleiermacherſche Erklärung hier eine Stelle finden. Nachdem er τὰ ἐπὶ τ. γ. durch: „alles was zu irdiſchen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung und rechtlichen Zuſtänden gehört" und τὰ ἐν τ. οὐρ. durch: „alle gottesdienſtliche Verhältniſſe und die darauf ſich beziehenden Gemüthsrichtungen" gedeutet hat, giebt er den Gedanken des Apoſtels folgendermaßen an: „Ueber die himmliſchen Dinge und über die irdiſchen Dinge waren Juden und Heiden verfeindet, und ſollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden gemacht hatte, durch das Kreuz des Sohnes zuſammengebracht werden. Die bürgerliche Feindſchaft war thätig in den Hellenen, denn auf den Juden ruhte das odium generis humani, weil ſie ſich von allen abſonderten; die religiöſe Feindſchaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Greuel war und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Chriſten werden, ſo mußte ſowol das Irdiſche verſöhnt werden, als auch das Himmliſche." —

V. 16, in dem Gedanken ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ πάντα durch Engel erläutert, so folgt daraus nicht, daß V. 20 das nicht erläuterte τὰ πάντα in der Verbindung mit ἀποκαταλλάξαι wieder auf die Engel gehen müsse, denn vorher widerstrebte der Begriff von κτίζειν der gegebenen Erläuterung nicht; hier aber widerstrebte die übertragene Erläuterung dem Begriffe von ἀποκαταλλάσσειν. — —. — Wenn der Ap. im Col. Br. hypothetisch sagt: εἴτε — εἴτε, so folgt daraus nicht, daß er nothwendig ein versöhntes oder zu versöhnendes Individuum im Sinne gehabt habe, sondern nur, daß der Ap. habe sagen wollen: wohin wir auch nur denken, nichts ist ausgeschlossen von dieser Versöhnung. Aber auch positiv gefaßt, können wir unmöglich behaupten, daß es etwa blos darum leere Paraphrase sei, weil das, was im Himmel ist, in keinem Zusammenhange mit dieser That der Versöhnung stehe. Im Col. Br. sagt der Ap. ἀποκαταλλάξαι, denn er denkt, wie auch die Stellung erweist, zunächst an das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und als Zeugma, wenn man will, verbindet er das Verbum auch mit τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, was man doch insofern keine zeugmatische Verbindung nennen kann, als allerdings auch das, was im Himmel ist, mit versöhnt wird, inwiefern es mit inbegriffen ist in die endliche Entwickelung des Versöhnungswerkes, das die ganze Creatur befreiet und einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt." An dieser Darstellung fällt gewiß Jedem ein unsicheres Schwanken auf: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς soll nicht die Engel bezeichnen und doch „das, was im Himmel ist", ἀποκαταλλάξαι soll mit τὰ ἐν τ. οὐρ. durch ein Zeugma verbunden sein und doch soll wiederum die Verbindung keine zeugmatische sein, das Himmlische soll nicht und soll doch auch wieder durch Christus versöhnt werden; darnach ließe sich denn bei den Worten des Ap. nichts Bestimmtes denken, sie wären vielmehr nur als der Ausdruck eines unklaren Gefühls zu fassen; und warum das? Liegt etwa in der Darstellungsweise des Ap. selbst eine Hinweisung darauf,

daß er hier in einer erregten, gesteigerten Gefühlsstimmung rede, wo man es mit den einzelnen Ausdrücken nicht ängstlich genau nehmen dürfe? Keineswegs; sondern nur darum, weil Harleß, wie Bähr, von der Voraussetzung ausgeht, es könne von einer Versöhnung (das Wort im eigentlichen Sinne genommen) der Engel mit Gott nicht die Rede sein. Solche Voraussetzung kann aber nur dazu dienen, den Blick des Exegeten zu trüben [85]). —

Nach den bisherigen Untersuchungen ergiebt sich mit Sicherheit folgendes: Das Wort ἀποκαταλλάξαι heißt nichts anderes, als: „versöhnen"; das dazu gehörige Object ist τὰ πάντα, womit dasjenige bezeichnet wird, worauf sich die Versöhnung bezieht; dieses aber ist seinem ganzen Umfange nach zu denken, so daß nichts davon ausgeschlossen wird; darauf weist schon jener Ausdruck an und für sich hin, namentlich wenn man bedenkt, wie der Apostel sich desselben in den vorhergehenden Versen bedient; noch deutlicher aber erhellt dies aus dem Zusatze: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, wodurch der Ap. es selbst ausdrücklich hervorhebt, daß er das ἀποκαταλλάξαι nicht nur auf einen Theil der Gesammtheit, sondern auf alle Theile desselben — auf das Irdische und auf das Himmlische — gleicherweise bezogen wissen will [86]); denn was hätte ihn sonst bestimmen

85) Man darf bei der Erklärung unserer Stelle um so weniger von einer solchen Voraussetzung ausgehen, als sich die in den heiligen Schriften enthaltenen Vorstellungen von den Engeln schwerlich zu einer in sich vollkommen zusammenstimmenden, dogmatischen Anschauung erheben lassen.

86) Mit der gegebenen Erklärung stimmt Usteri überein. Er sagt: „τὰ ἐπὶ τ. γῆς καὶ τὰ ἐν τ. οὐρ. ist offenbar Umschreibung der Totalität oder des unmittelbar vorhergehenden τὰ πάντα, welches hinwieder gleichen Inhalts ist mit τὰ πάντα V. 16, womit das Weltall, die Totalität alles Endlichen, Geschaffenen bezeichnet wird. Dieses wird nach V. 20 durch Christum mit Gott versöhnt, zu ihm zurückgeführt, was voraussetzt, daß es als von Gott abgefallen ge-

können, jene Worte hinzuzufügen? Zwar findet hier ein Unterschied mit V. 16 statt, der nämlich, daß die beiden Begriffe hier in umgekehrter Ordnung aufgeführt sind. Ob dies absichtlich oder zufällig geschehen sei, kann in Frage gestellt werden; aber selbst wenn man es für absichtlich hält, so darf man doch keineswegs so weit gehen, zu behaupten, der Ap. wolle dadurch andeuten, daß das ἀποκαταλλάξαι im eigentlichen Sinne nur auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς zu beziehen sei, in einem andern Sinne aber auf τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; einer solchen Annahme widerspricht die ganze Structur des Satzes. Ja, faßt man hiebei die Polemik gegen die Irrlehrer ins Auge, so läßt es sich schwerlich verkennen, daß es dem Apostel gerade daran lag, gegen sie geltend zu machen, nicht daß die versöhnende Thätigkeit Christi auf das Irdische gerichtet sei, denn das leugneten sie doch schwerlich, sondern daß dieselbe — wie seine schöpferische Thätigkeit — das All umfasse, also auch das Himmlische. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet erscheint dann auch die Stellung von τὰ ἐπὶ τῆς γῆς vor τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς durchaus passend, sei es nun, daß der Ap. mit bewußter Absicht, oder von dem unmittelbaren Gefühle des Richtigen geleitet die Begriffe so geordnet habe. Auch ist es möglich, daß die Voranstellung von τὰ ἐπὶ τῆς γῆς darin begründet ist, daß das Irdische es ist, in dessen Gebiet die Versöhnungsthat vollführt wurde, worauf also auch die Versöhnung allerdings zunächst gerichtet ist. — Die Worte εἰς αὐτόν können, wie bereits bemerkt worden, auf Gott bezogen, und als gleichbedeutend mit dem Dativ αὐτῷ (ἑαυτῷ) genommen werden; allein gegen diese Erklärung sprechen doch mehrere Gründe: einmal nämlich findet sich jenes Ver-

---

dacht wird; und die Friedensstiftung findet also nicht zwischen dem Himmlischen und Irdischen statt, sondern zwischen Gott und dem All, d. h. sowohl dem Himmlischen als dem Irdischen." (Paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 133.)

bum ſonſt nirgends in dieſem Sinne mit εἰς verbunden; überall wo Paulus ſich deſſelben bedient, conſtruirt er es mit dem Dativ (τῷ θεῷ); ſodann erſcheint es unpaſſend, αὐτός auf ein nicht genanntes Subject zu beziehen, welches — gewiß nicht ohne Abſicht — in der ganzen Periode zurücktretend iſt; endlich drittens iſt hiebei auch das εἰς αὐτόν V. 16 zu beachten; V. 19 und 20 finden wir dieſelben Präpoſitionen verbunden mit dem Pronomen wieder, die der Ap. V. 16 gebraucht hat: ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν; da nun bei den beiden erſten Verbindungen unter dem αὐτός an beiden Stellen offenbar Chriſtus zu verſtehen iſt, ſo läßt ſich doch kaum annehmen, daß εἰς αὐτόν hievon abweichend V. 20 auf ein anderes Subject zu beziehen ſei, als V. 16; zumal dort dieſelbe Reihenfolge der Ausdrücke beobachtet iſt, wie hier. Iſt demnach bei εἰς αὐτόν an Chriſtus zu denken, ſo kann die Präpoſition aus dem bereits oben angeführten Grunde nicht ſtatt des einfachen Dativs geſetzt ſein; ſie kann vielmehr hier nur denſelben Sinn haben, wie V. 16, ſo daß dadurch allgemein die Beziehung auf Chriſtus ausgedrückt, oder genauer Chriſtus als das endliche Ziel der durch ihn zu bewerkſtelligenden Verſöhnung bezeichnet wird. — Wird εἰς αὐτόν auf dieſe Weiſe erklärt, ſo ſteht ἀποκαταλλάξαι ohne nähere Beſtimmung, doch darf darin keine Berechtigung dafür geſucht werden, dieſes Wort in einem andern Sinne aufzufaſſen, als demſelben ſonſt eigenthümlich iſt. Zwar ſcheint es nun ungewiß zu ſein, worauf die Verſöhnung zu beziehen ſei; ob der Ap. ſagen will, „das All" (τὰ πάντα) werde durch Chriſtus mit Gott oder mit ſich ſelbſt verſöhnt, da das Wort für ſich nur die Aufhebung eines Zwieſpaltes bezeichnet. Allein dagegen iſt zu bemerken, daß das Eine nothwendig das Andere in ſich einſchließt. Was ſich in ungeſtörter Harmonie mit Gott befindet, das iſt auch mit ſich ſelbſt in vollkommener Uebereinſtimmung, und, was in Zwieſpalt mit Gott ſteht, das iſt auch in ſich ſelber zerfallen. Damit aber ſoll nicht geleugnet

werden, daß es für die richtige Auffassung des Begriffes der Versöhnung in der vorliegenden Stelle nicht ohne Bedeutung ist, daß der Ap. denselben nicht näher bestimmt; eben darin liegt vielmehr ein Fingerzeig, daß jener Begriff hier in seinem allgemeinsten, umfassendsten Sinne zu nehmen ist. —

In den bisher betrachteten Gedanken hat der Ap. einen Nebengedanken durch die Worte: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ eingeschaltet. Das Particip εἰρηνοποιήσας bezieht sich der grammatischen Structur nach offenbar auf das in εὐδόκησε latitirende Subject ὁ θεός; wiewohl einige Ausleger, ohne hinlänglichen Grund dazu zu haben, den Nominativ für den Accusativ gesetzt glauben, indem sie das Particip auf Christus beziehen. Das Wort selbst kommt im N. T. nur an dieser Stelle vor; Matth. V, 9 findet sich jedoch das Nomen εἰρηνοποιός. Die Bedeutung desselben ist an sich klar; nur ist auch hier wieder zu bemerken, daß der Apostel nicht hinzufügt, mit wem Gott den Frieden gestiftet habe. Geht man davon aus, daß der Ap. an unserer Stelle von einer Aussöhnung der Menschen mit den Engeln oder von einer Vereinigung Beider unter Christo, als Haupt und Herr, rede, so kann man auch bei εἰρηνοποιήσας nur an ein Friedenstiften zwischen jenen beiden Theilen denken; wie denn auch Bähr consequenterweise sagt: „Die pacificatio kann h. l. nur auf die Trennung zwischen Engeln und Menschen, der familia, quae est supra und der familia, quae est infra bezogen werden." Da jedoch jene Voraussetzung aus exegetischen Gründen nicht haltbar ist, so läßt sich hieraus auch nicht die Beziehung des εἰρηνοποιήσας bestimmen. Jene Erklärung ist um so weniger zu rechtfertigen, als der Apostel es auch bei diesem Worte nicht andeutet, daß er von einem Verhältniß der einen familia zu der andern reden. — Als das Gebiet, wo der Frieden gestiftet worden ist oder werden sollte, ist natürlich nur das τὰ πάντα anzusehen, das All als im Zustande des Unfrie-

dens befindlich betrachtet; aus den folgenden Worten εἴτε — εἴτε — aber schließen zu wollen, daß der Ap. hier an den Unfrieden zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen gedacht habe, verbietet die Art der Verknüpfung mit dem Vorhergehenden. Auch ist zu bemerken, daß uns in der heiligen Schrift nirgends der Gedanke begegnet, Christus habe durch seinen Kreuzestod Engel und Menschen in den Zustand gegenseitigen Friedens versetzt. Wo Paulus von dem Frieden, den Christus gebracht hat, redet, da ist es entweder der Frieden zwischen den Menschen, vornehmlich zwischen den Juden und den Heiden; oder auch der Frieden mit Gott, worin zugleich der Frieden des Menschen mit sich selbst eingeschlossen ist. Da der Ap. nun hier nicht an jenen Frieden, der durch die vermittelst des Todes Christi bewirkte Aufhebung des Gesetzes hervorgebracht ist, denken kann, so ist es offenbar am richtigsten das Wort εἰρηνοποιήσας von dem Frieden mit Gott zu verstehen, doch so, daß dieser seinem ganzen Umfange nach gemeint ist, in sich fassend den Frieden des Einen mit dem Andern und den Frieden eines Jeden mit sich selbst. Zwar meint Bähr: da Gott selbst als der Friedenmachende hier erscheint, so könne unmöglich zugleich von einem Friedenmachen mit Gott die Rede sein. Dieser Grund beweist jedoch offenbar zu viel, denn daraus würde folgen, daß es auch nicht heißen dürfe: Gott habe die Welt mit sich versöhnt; und doch spricht Paulus dieses deutlich genug 2 Cor. VII, 18. 19 aus. Sodann macht Bähr gegen die gegebene Erklärung geltend, daß dadurch eine leere Tautologie entstehe, indem darnach das ἀποκαταλλάξαι mit dem εἰρηνοποιήσας der Bedeutung nach zusammenfalle; allein der Hauptaccent ist nicht auf εἰρηνοποιήσας, sondern auf die Worte διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ zu legen. Der Apostel wollte hervorheben, wodurch die Versöhnung zu Stande kommen sollte; dies thut er dadurch, daß er jene Worte, die dies aussprechen, vermittelst des Participiums eines Wortes, welches seiner Be-

deutung nach allerdings wesentlich mit dem Hauptverbum des Satzes (ἀποκαταλλάξαι) zusammentrifft, an dieses selbst anknüpft; weshalb es auch verkehrt wäre, das Participium durch „nachdem" aufzulösen, da es vielmehr zu erklären ist: „indem er Frieden stiftete" [87]); zugleich aber wird der Begriff der Versöhnung allerdings durch das εἰρηνοποιήσας auch seiner eigentlichen Beschaffenheit nach näher bestimmt. —

Als das Mittel der Friedenstiftung bezeichnet Paulus τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (i. e. Χριστοῦ). Daß der Ausdruck: „das Blut Christi" nicht für gleichbedeutend mit „dem Tode Christi" zu nehmen ist, geht aus vielen Stellen der heil. Schrift hervor; vergl. namentlich Hebr. IX, 14. 18. 20. X, 19. Röm. III, 25. 1 Petr. I, 19; es wird beim Gebrauche jenes Wortes offenbar auf die Bedeutsamkeit des Blutes bei der Opferhandlung angespielt; so daß der Tod Christi eben insofern versöhnend gedacht wird, als er ein blutiger, ein eigentlicher Opfertod ist [88]). Mit Recht sagt deshalb Bähr: „Eine genauere Betrachtung zeigt, daß

---

87) Bähr sagt: „εἰρηνοποιήσας giebt an, was vor dem Vereinigen unter Ein Haupt geschehen war, und, um diese Vereinigung zu bewerkstelligen, geschehen mußte. Dies Participium ist daher als strenges Plusquamperfect zu fassen, und mit „nachdem" oder auch „dadurch, daß" aufzulösen." Dagegen nennt Harleß mit Recht die Operation, mit welcher Bähr das erklärende εἰρηνοποιήσας von ἀποκαταλλάξαι trenne, eine höchst gewaltsame. — Die Erklärung des Partic. durch „dadurch, daß" könnte man sich schon gefallen lassen; keineswegs aber die durch „nachdem", da der Ap. durch nichts darauf hinweist, daß die Zeitmomente, in denen das Friedenstiften und das Versöhnen stattfinden, von einander geschieden gedacht werden sollen. —

88) Mit Unrecht würde man indessen aus dieser Bemerkung etwas zu Gunsten einer zu materialistischen Auffassungsweise, als hätte der Tod Christi nicht versöhnend sein können, wenn Christus nicht durch durch Anheftung ans Kreuz Blut vergossen hätte, folgern. Daß der Tod Christi eben auf diese Weise stattgefunden, ist vielmehr nur insofern von Wichtigkeit, als es mit dazu dient, denselben als einen Opfertod zu betrachten.

die Schrift dem Blute Christi als solchem ein großes Gewicht beilegt. Auch nach der alttestamentlichen Opfertheorie war das Blut des Opferthieres das eigentlich Versöhnende." Eben so wenig darf aber auch übersehen werden, daß Christus sein Blut am Kreuze vergossen hat; dies galt dem Ap. Paulus nicht für etwas Zufälliges oder Gleichgültiges in Beziehung auf die versöhnende Kraft des Todes Christi, sondern auch dies war für ihn von besonderer Bedeutsamkeit; und zwar nicht nur sofern sich darin der sich selbst erniedrigende Gehorsam Christi in seiner ganzen Größe darstellt (nach Phil. II, 18); sondern auch sofern Christus in dem Tode am Kreuze, als dem Holze des Fluches, den Fluch der Sünde auf sich genommen hat; nach Gal. III, 13 [89]). — Auffallend ist es, daß Paulus, nachdem er den Vers bereits mit den Worten: καὶ δι' αὐτοῦ begonnen hat, die Worte δι' αὐτοῦ nach dem Participialsatz wiederholt. Zwar fehlen dieselben in mehreren Handschriften (D*. F. G. 10. 31 rc.) und bei mehreren Kirchenvätern; allein es erklärt sich diese Auslassung leicht daraus, daß man jene Worte für pleonastisch ansah. Noch weniger beglaubigt ist die Lesart: δι' ἑαυτοῦ (die sich 39. Slav. c. et ant. findet); um diese halten zu können, müßte man entweder bei εἰρηνοποιήσας Christus als das Subject ansehen, und annehmen, daß der Nominativ für den Accusativ stehe oder schon vorher δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν lesen, den Nominativ εἰρηνοποιήσας für den Accusativ gesetzt glauben, und entweder schon bei εὐδόκησε oder auch bei ἀποκαταλλάξαι Christus als Subject denken. Allein um die eine oder andere Unregel-

89) Die Erklärung von Grotius: Sanguinis hic fit mentio, quia per sanguinem sancire foedera solebant, τοῦ σταυροῦ autem addidit, ut intelligatur haec mors fuisse cum summis cruciatibus, ist nur in ihrem ersten Theile zu billigen; da dieselbe die eigenthümliche Bedeutung des σταυρός bei Paulus ganz übersieht; es ist daher zu verwundern, daß Bähr jene Erklärung ohne Weiteres acceptirt.

mäßigkeit der Construction anzunehmen, dazu ist jene Lesart doch keineswegs beglaubigt genug, selbst wenn sie einen noch so schönen Sinn gäbe: wie Steiger erklärt: „in eigner Person, ohne Beihülfe“ [90]). Hält man, wie man schwerlich anders darf, die gewöhnliche Lesart fest, so kann man δι' αὐτοῦ entweder als reine Wiederholung des vorhergegangenen δι' αὐτοῦ ansehen, oder es auch zu εἰρηνοποιήσας beziehen; im letzteren Falle würde es dazu dienen,

90) Als Subject zu εὐδόκησε Christus zu denken, hat offenbar Alles gegen sich und nichts für sich. Deshalb weist Steiger diese Erklärung mit Recht ab; dagegen aber sucht er es zu rechtfertigen, daß man einen Wechsel des Subjects annehme, so daß εὐδόκησε auf Gott bezogen wird, V. 20 aber auf Christum; und dann εἰρηνοποιήσας für εἰρηνοποιήσαντα stehe. „Nach dieser Auffassung, sagt er, ist der Satz zwar nicht regelrecht, besonders da der verwechselte Casus ein Nominativ ist, der neben dem Infinitiv als Attribut des neuen Subjects zu stehen kommt, aber doch nicht ohne Beispiel und die Lesart hat gute Autoritäten. Die Entschuldigung für den Casuswechsel liegt dann darin, daß das Hauptsubject zu εὐδόκησε gar nicht genannt war, ja daß vielleicht εὐδόκησε impersonell gefaßt ist.“ Auffallend ist hiebei schon, daß diese ganze Operation eigentlich nur dem δι' ἑαυτοῦ zu lieb unternommen wird; übrigens aber spricht gegen diese Auffassung, daß darnach das zu ἀποκαταλλάξαι gehörige Subject gar nicht ausgedrückt wäre, daß überall, wo εὐδόκησε mit einem einfachen Infinitiv construirt wird, dieser Infinit. dasselbe Subject mit jenem Verbum hat, endlich, daß εὐδόκησε niemals impersonell steht; vergl. Luc. XII, 32. 1. Cor. I, 21. Gal. I, 15 etc. — Die gleichfalls alte Auffassung, nach welcher V. 19 u. V. 20 bis zu dem Worte εἰς αὐτόν in eine Parenthese geschlossen und εἰρηνοποιήσας unmittelbar mit V. 18 verbunden wird, zerreißt nicht nur auf eine gewaltsame Weise den Gedankengang, sondern ist auch sprachlich nicht zu rechtfertigen, indem man dann εἴτε — εἴτε mit εἰρηνοποιήσας verbinden müßte, worüber Anm. 81 zu vergleichen ist. Das Beste wäre noch bei εἰρηνοποιήσας einen Subjectwechsel anzunehmen, allein, abgesehen davon, daß dabei wiederum der Nominativ für den Accusativ gesetzt wäre, ist zu bemerken, daß sich ein Subjectwechsel hier um so weniger annehmen läßt, als der Infinitivsatz ἀποκαταλλάξαι erst mit den Worten εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γ. εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρ. abschließt. —

dem Mißverständniß, als wäre das Blut Christi an sich, und nicht er selbst in seinem Blute, das Princip der Versöhnung, vorzubeugen; im ersteren Falle dagegen ist es gesetzt, um mittelst desselben das Folgende an ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα anzuknüpfen, und den dadurch ausgedrückten Gedanken nachdrücklich hervorzuheben. Diese letztere Auffassung verdient gewiß den Vorzug, da Paulus jenes Mißverständniß nicht zu befürchten hatte. —

Es ließe sich nun fragen: Wie ist der Gedanke, daß das All, sowohl die Menschenwelt als auch die Engelwelt, durch den Kreuzestod Christi versöhnt worden sei, zu rechtfertigen? Denn daß der Apostel in V. 20 wirklich diesen Gedanken ausspricht, ergiebt die angestellte Betrachtung desselben unwiderleglich. Allein solche Rechtfertigungen zu geben, ist nicht Sache des Exegeten; so muß es auch hier genügen einige Bemerkungen, die sich aus einer rein exegetischen Betrachtung ergeben, und welche vielleicht als Fingerzeige zu Ueberwindung der Schwierigkeit dienen können, hinzuzufügen. 1. Die Worte: ἀποκαταλλάξαι und εἰρηνοποιήσας sind in möglichst allgemeiner Bedeutung zu fassen, da ihnen kein Object, worauf sie sich beziehen, hinzugefügt ist. 2. Darin, daß V. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς vor τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς stellt, kann eine Andeutung liegen, daß der Begriff der Versöhnung zunächst auf das Irdische, auf die Menschenwelt zu beziehen ist, doch so, daß durch die Hinzufügung der Worte τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς darauf hingewiesen wird, daß der göttliche Rathschluß der Versöhnung durch Christi Tod auch das Himmlische, die Engelwelt, mitumfasse, ohne daß angegeben wird, wie dies zu denken sei; endlich 3. Es ist, wenn von der Versöhnung der Welt die Rede ist, eine ideale und eine geschichtliche Betrachtungsweise zu unterscheiden; nach jener ist Alles von Ewigkeit her in Christo vollendet; Christus ist der Herr über alle Dinge; nach der geschichtlichen Betrachtung dagegen mußte Christus sich zum Herrn der Welt erst vollenden; Phil. II, 8. 9. Wie Gott die Welt durch Chri-

ſtus geſchaffen hat, ſo ſteht ſie auch nur in Chriſtus in beſtändigem Zuſammenhange mit Gott, indem Chriſtus der ewige Mittler iſt. Sofern nun die Welt, da Chriſtus zeitlich und geſchichtlich dieſer Mittler ward, als nicht in Chriſto ſeiend betrachtet wird, ſteht ſie in einem Zwieſpalt mit Gott und dies gilt nicht minder von der himmliſchen Welt wie von der irdiſchen. Chriſtus iſt aber der Mittler geſchichtlich geworden durch die Hingabe ſeines Lebens in den Kreuzestod, ſo iſt denn eben hiedurch die Getrenntheit zwiſchen der Welt und Gott aufgehoben und alſo durch ihn die Verſöhnung bewirkt worden. — Es iſt zu bemerken, daß die hril. Schrift jene beiden Betrachtungsweiſen nicht auf dialectiſche Weiſe von einander geſondert hält, wie ſich das namentlich Hebr. I, 3 (wo es zuerſt heißt: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης κ.; und hernach: τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων) zeigt; was denn auch bei der vorliegenden Stelle wohl zu beachten iſt. —

Der Conſtruction nach ſind die Infinitive V. 19 und 20 einander coordinirt, allein dem Gedanken nach iſt die Hauptidee in dem zweiten Infinitivſatz enthalten, während der erſtere dieſem nur als Einleitung dient, denn offenbar iſt es weniger die Abſicht des Apoſtels, die Dignität Chriſti an und für ſich, als in Beziehung auf das All zu beſchreiben. Darauf führt ſowohl die Parallele, die zwiſchen dem vorliegenden Abſchnitt und V. 15 und 16 ſtattfindet, als auch die Verbindung deſſelben mit den folgenden Verſen. Der Hauptgedanke iſt alſo: Es war das Wohlgefallen Gottes durch Chriſtus das All zu verſöhnen; der vorhergehende Gedanke, daß es Gott gefallen habe, in ihm die geſammte Fülle ſeines Weſens wohnen zu laſſen, weiſet nach, wie jene das All umfaſſende Verſöhnung durch Chriſtus habe zu Stande kommen können. Der ſo in V. 19 und 20 enthaltene Gedanke ſoll aber, wie das ὅτι zeigt, Voraufgegangenes begründen. Es fragt ſich, welches dies ſei. Man könnte ὅτι unmittelbar auf den zunächſt voraufgehenden Gedanken:

ἵνα — πρωτεύων beziehen; dieser jedoch weist auf die vorhergehenden Ausdrücke ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν zurück, und diese sind offenbar abhängig von den Worten: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας; so daß — wenn ὅτι auch grammatisch mit dem zunächst Vorangehenden zu verbinden ist — es sich dem Sinne nach doch auf den im Anfang von V. 18 ausgesprochenen Gedanken zurückbezieht. Der eigentliche Hauptgedanke des ganzen Abschnittes ist demnach: Christus ist das Haupt der Kirche, denn in ihm hatte Gott beschlossen, die Welt zu versöhnen. So gefaßt tritt die Parallele zwischen V. 15—17 und V. 18—20 ins rechte Licht. Wie Paulus dort die von Christus gebrauchten Bezeichnungen: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, durch die darauf folgenden mit ὅτι beginnenden Sätze rechtfertigt, so rechtfertigt er auch hier die Bezeichnung Christi als des Hauptes der Kirche durch die in V. 19 und 20 enthaltenen Gedanken. Die Parallele würde noch klarer hervortreten, wenn P. statt ὅτι — εὐδόκησεν — — δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τ. π. geschrieben hätte ὅτι — δι' αὐτοῦ ἀποκατηλλάγη τὰ πάντα; hieran verhinderte ihn jedoch das eigenthümliche Verhältniß zwischen der versöhnenden Thätigkeit Christi und der zu versöhnenden Welt; indem jene allerdings diese in ihrer Gesammtheit umfaßt, so daß in dem Kreuzestode Christi dieselbe schon versöhnt ist; andererseits es aber noch der geschichtlichen Entwickelung anheim gegeben ist, daß sich die Versöhnung faktisch realisire; zugleich aber ist dabei zu beachten, daß es dem Apostel überhaupt gewöhnlich ist, die Versöhnung der Welt als in der εὐδοκία Gottes begründet zu betrachten. —

Aus dem Bisherigen geht nun deutlich hervor, daß der ganze Abschnitt von V. 15—20 in zwei sich einander entsprechende Theile zerfällt, von denen der zweite mit V. 18 seinen Anfang nimmt. Doch könnte man in Zweifel sein, welches der Hauptgesichtspunkt ist, von dem der Ap. sich bei

seiner Darstellung hat leiten lassen; ob seine eigentliche Absicht die gewesen, das Wesen Christi an und für sich oder die, das Verhältniß desselben zu der Welt darzustellen. Im ersten Falle müßte man sagen: im ersten Theile habe P. Christus vor seiner Menschwerdung; im zweiten Theile: Christus nach seiner Menschwerdung vor Augen gehabt. Dies ist nun zwar auch allerdings der Fall, denn Alles, was P. vom 18. V. an über Christus aussagt, bezieht sich offenbar auf ihn, als die bestimmte historische Person, wie dies deutlich daraus hervorgeht, daß er der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν genannt wird, und hernach von dem Blute seines Kreuzes die Rede ist, so wie sich auch der Ausspruch, daß die Fülle der Gottheit nach dem Wohlgefallen Gottes in ihm wohnen sollte, nur begreifen läßt, wenn man hiebei an die geschichtliche Person denkt; allein andrerseits läßt sich nicht leugnen, daß — wäre dies der Hauptgesichtspunkt des Apostels gewesen — er die Idee der Menschwerdung bestimmter hervorgehoben haben würde; eben dieses, daß der Apostel von der Menschwerdung selbst nicht spricht, entscheidet für die zweite Auffassungsweise, nach welcher der Hauptgesichtspunkt des Ap. so zu bestimmen ist: In dem ersten Theile stellt er das Verhältniß Christi zu der Welt überhaupt dar, im zweiten das Verhältniß desselben zu der Welt in ihrem Zwiespalt mit Gott. — So schließen sich beide Abschnitte eng an einander an, Christum als den, durch den die Welt erschaffen und durch den sie versöhnt worden, darstellend [91]).

91) Die ältere Auslegung erkennt in V. 15—20 gewöhnlich eine Trichotomie an; so sagt Chrysostomus, Paulus bezeichne hier eine dreifache πρωτεία Christi; 1. die πρωτεία in Beziehung auf die Schöpfung; 2. die πρ. in Bez. auf die Gemeinde und 3. die πρωτ. in Bez. auf die Auferstehung von den Todten; andere Kirchenväter dagegen lassen Paulus zuerst vom Verhältniß Christi zu Gott (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), dann von seinem Verhältniß nach außen zur Welt (πρωτότοκος — — — συνέστηκε), und drittens von seinem Verhältniß zur neuen Welt oder Schöpfung, d. h. zur Kirche reden. Mit Recht weist

Zum Schluß mögen hier die folgenden trefflichen Worte Lücke's über die ganze Stelle stehen: „Was die besondere polemische Tendenz der Stelle betrifft, so ist sie diese: Im Gegensatze gegen diejenigen, welche ihre ἀπολύτρωσις nicht im Glauben an Christum, sondern in asketischen Verbindungen mit den sogenannten höhern Geistern und Himmelsmächten suchten, zeigt Paulus, daß die ἀπολύτρωσις durch

---

Bähr solche Theilungen zurück; denn bei der erstern Theilung werden die Sätze: καὶ αὐτός ἐστι ἡ κεφαλὴ — ἐκκλησίας und ὅς ἐστι ἀρχή, πρ. ἐκ τ. νεκρ.; bei der zweiten die Begriffe: εἰκὼν τ. θ. und πρωτότοκος π. κτ. auf eine unnatürliche Weise von einandergerissen. Doch geht auch Bähr von einer Trichotomie aus, indem er auf folgende Weise abtheilt: 1) V. 15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τ. θ. κ. τ. λ. mit dem dazu gehörenden ὅτι V. 16, 2) V. 17, 3) V. 18 mit dem dazu gehörenden ὅτι V. 19, und die Hauptgedanken so angiebt: „Paulus spricht 1) von der göttlichen Natur Christi, nach welcher Alles, was ist, durch ihn geworden oder geschaffen ist, d. h. von ihm als Urheber der ersten physischen Schöpfung. V. 15 und 16, 2) von Christo als dem Erhalter alles Erschaffenen, als in welchem Alles seinen Bestand hat. V. 17, 3) von dem aus 1. und 2. hervorgehenden Verhältniß des Sohnes Gottes zu der zweiten neuen, sittlichen Schöpfung, deren Urheber und Haupt er gleichfalls ist. — Bei dieser Gliederung ist die Idee der Erhaltung der Welt durch Christus als ein Hauptmoment hervorgehoben; allein mit Unrecht, da sich dieselbe der der Schöpfung aufs engste anschließt, so daß erst in jener diese sich vollendet; wie denn auch Paulus den Sohn Gottes mit keinem besondern Namen aufführt, wo er von ihm als dem, durch den die Welt erhalten wird, redet. — Demnach ist das Ganze von V. 15—20 nicht trichotomisch, sondern dichotomisch zu theilen. Abweichend von der als richtig erkannten Gliederung, läßt Schleiermacher den zweiten Theil mit den Worten: ὅς ἐστιν ἀρχή ꝛc. anfangen, indem er gerade in diesem Anfang, der dem Anfang von V. 15 correspondirt, den Grund für diese Theilung findet. Da sich jedoch ergeben hat, daß der Satz καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ — ἐκκλησίας aufs engste mit dem folgenden Relativsatze zusammengehört, indem dieser nachweist, wie der, der am Kreuze zur Versöhnung der Welt gestorben ist, das Haupt der Gemeinde sein könne, so muß man den zweiten Theil mit jenem zweiten καὶ αὐτός beginnen lassen. —

Chriſtum die einzig wahre, die vollkommenſte ſei, daß Chriſtus, wie er als Sohn und wahrhaftes Ebenbild Gottes, als derjenige, durch den, und in Beziehung auf den alle Dinge, Sichtbares und Unſichtbares, geſchaffen ſeien, über alle Ordnungen und Mächte der Geiſterwelt weit erhaben ſei, die ganze Schöpfung beherrſche und ſie in Beziehung auf ihre höchſten Zwecke erhalte, ſo auch, eben weil die Fülle des göttlichen Lebens in ihm, wie in keinem Andern wohne, das Haupt und der höchſte und alleinige, wahre Erlöſer der ganzen ſittlichen Welt ſei, außer welchem es keine wahrhaft erlöſende Kraft gebe, noch geben könne." —

V. 21—23.

Mit V. 21 wendet ſich der Apoſtel wieder in directer Anrede an die Coloſſer, indem er ſie darauf hinweiſt, daß Gott auch ſie verſöhnt habe, um ſie als Heilige vor ſich darzuſtellen, wenn ſie anders feſt bleiben in dem Glauben und der Hoffnung des Evangeliums, das überall verkündigt worden und deſſen Diener er, Paulus, ſei: V. 21: *καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν* (22) *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ.*

Zuerſt iſt zu bemerken, daß V. 21 die Lesart ſchwankend iſt; während nämlich die Recepta *νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν* lieſt, findet ſich im Cod. B. das von Lachmann recipirte Paſſiv *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε*, in den Codd. D*. F. G. das Particip *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλαγέντες*. Jede dieſer Lesarten hat ihre Schwierigkeit, regelrecht iſt die Conſtruction bei keiner derſelben. Iſt die Recepta die richtige, ſo iſt es am wahrſcheinlichſten, daß Paulus bei dem Accuſativ *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας* ꝛc. ſchon das folgende *ἀποκατήλλαξεν* im Sinne gehabt und eigentlich *καὶ ὑμᾶς — — — νυνὶ ἀποκατήλλαξεν* habe ſchreiben wollen, wovon er aber abge-

kommen und um den Gegenſatz deſto ſtärker hervorzuheben mit *νυνί* einen neuen Satz geſchrieben habe, als hätte er zuvor ſtatt des Partic. *ὄντας* — — ein Verb. finit. geſetzt: Auch ihr waret einſt entfremdet — — jetzt aber hat er euch verſöhnt; doch iſt dann bei *ἀποκατήλλαξεν* ein *ὑμᾶς* zu ergänzen, was dem Ap. um ſo leichter entgehen konnte, als ihm der vorhergehende Accuſ. *ὑμᾶς* ꝛc. noch in Gedanken war. Der folgende Infinitiv *παραστῆσαι* ſchließt ſich dann leicht an das Verb. finit. an; nur bleibt dann noch die Frage zu beantworten, ob als Subject des Satzes *θεός* oder *Χριστός* zu denken iſt. — Bei der Lachmannſchen Lesart kann man in Zweifel ſein, ob der voraufgehende Accuſativ mit dem Vorhergehenden, als coordinirt mit *τὰ πάντα*, zu verbinden iſt; oder ob der Ap. eigentlich beabſichtigte, das Aktiv *ἀποκατήλλαξεν* folgen zu laſſen, ſtatt deſſen aber das Paſſiv ſchrieb, als hieße es vorher: Auch ihr waret einſt entfremdet ꝛc.; lag ihm nun eben dies im Sinne, daß er in dieſem Accuſativſatze die Coloſſer angeredet, ſo konnte ihn dies allerdings veranlaſſen, in einem ſolchen Satze fortzufahren, in welchem eben ſie das Subject bilden, wenigſtens tritt der Gegenſatz zwiſchen beiden Sätzen dadurch um ſo ſtärker hervor; dann iſt man der Ergänzung eines *ὑμᾶς* offenbar überhoben. Schwierig aber iſt es, ſich hiebei den Infinitiv *παραστῆσαι* zu erklären, dieſer kann nicht von einem Paſſiv, ſondern nur von einem Activ abhängig gedacht werden. Noch ſchwieriger iſt das Particip *ἀποκαταλλαγέντες* zu erklären; auch hiebei bleibt man ungewiß, wie der voraufgehende Accuſ. zu erklären iſt; ob er von dem Vorhergehenden oder von einem beabſichtigten Activ (*ἀποκατήλλαξεν*) abhängig iſt; dann aber müßte man annehmen, der Apoſtel habe mit dem *νυνὶ δὲ ἀποκαταλλαγέντες* einen neuen Satz angefangen, der mit einem Verb. finit. ſchließen ſollte, das aber hernach vergeſſen; möglich wäre es, daß der Ap., wenn er wirklich jenes Particip geſchrieben, darauf *ἐπιμένετε* ꝛc. habe folgen laſſen wollen: Auch ihr waret einſt entfrem-

det — —, nun aber, versöhnt, verharret im Glauben ꝛc., eine neue Schwierigkeit entsteht dann gleichfalls aus dem παραστῆσαι, dem nichts vorhergeht, wovon es regiert wird. Die schwierigste Lesart ist offenbar die letztere, und so müßte sie nach dem bekannten Canon für die richtigste gelten; da aber die Recepta durch die äußern Autoritäten die am meisten beglaubigte ist, so scheint es das gerathenste zu sein, diese für die ächte zu halten [92]). — Als Subject kann, wie schon bemerkt, entweder ὁ θεός oder Χριστός zu ergänzen sein; nach der Recepta, welche im folgenden Verse αὐτοῦ liest, ist offenbar Christus als Subject zu denken (vergl. Ephes. II, 16); da indessen bei ἀποκαταλλάξαι V. 20, so wie in dem ganzen Zusammenhange, ὁ θεός das Subject ist, so scheint es besser, auch hier ὁ θεός zu suppliren. —

---

92) Auffallend ist es, daß Steiger, welcher der Lachmannschen Lesart den Vorzug giebt, meint, am passendsten wäre, zu lesen: ἀποκαταλλαγέντας (im Accusativ), da doch diese Lesart gar keinen Sinn geben würde; dann wäre nämlich sowohl dieser, als der vorausgehende Accusativ von dem εὐδόκησε — ἀποκαταλλάξαι abhängig; wie läßt sich aber so construiren: εὐδόκησε — ἀποκαταλλάξαι . . . . ὑμᾶς . . . . ἀποκαταλλάγεντας! — Freilich wäre auch noch eine ganz andere Construction möglich, nämlich die, daß man den Accusativ ὑμᾶς ꝛc. auf das folgende παραστῆσαι bezöge, und diesen Infinitiv, coordinirt dem ἀποκαταλλάξαι V. 20, von εὐδόκησε abhängen ließe, wobei dann der Satz von νυνὶ δὲ — διὰ τοῦ θανάτου (αὐτοῦ) als eine Parenthese zu betrachten wäre; in diesem Falle würde freilich der Accus. ἀποκαταλλαγέντας am regelrechtesten sein; allein der Nom. wäre auch nicht unstatthaft, da es bei Paulus auch sonst vorkommt, daß er ein abhängiges Partic., welches eigentlich im Accus. stehen sollte, in den Nominat. setzt. Doch hat schon Steiger, und wohl nicht mit Unrecht bemerkt, daß die andere Construction, gerade weil sie ein Abspringen von der Construction voraussetzt, dem Paulinischen Style angemessener sei; überdieß aber scheint es wenigstens unwahrscheinlich zu sein, daß Paulus von den allgemeinen Sätzen V. 19 und 20 so unmittelbar zu der speciellen Anwendung auf die Colosser übergegangen sein sollte, ohne diesen Gedankenübergang durch einen Constructionswechsel anzudeuten. —

Das καί, womit der Vers beginnt, ist nicht sowohl als die einfache Verbindungspartikel, sondern in dem Sinne von quoque zu nehmen [93]). — Der Apostel bezeichnet die Colosser vor ihrem Eintritt in das Reich Gottes (ποτέ), da sie also noch unter der ἐξουσία τοῦ σκότους (V. 13) standen, als ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς. Das Wort ἀπηλλοτριωμένοι kommt im N. T. außer an dieser Stelle nur noch Ephes. II, 12 und IV, 18 vor; es steht ursprünglich im Gegensatz von „eingebürgert, heimisch sein", wird aber schon im A. T. (LXX Ezech. XIV, 7. Hos. IX, 10. 3 Macc. I, 3) auf geistige Verhältnisse übertragen (s. Harleß zu Ephes. II, 12). Während in den Epheserstellen dasjenige, worauf sich die Entfremdung bezieht, im Genitiv dabei steht: Ephes. II, 12: ἀπηλλ. τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ; und Ephes. IV, 18: ἀπηλλ. τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, fehlt hier jede nähere Bestimmung, doch weist der ganze Zusammenhang der Stelle darauf hin, daß τοῦ θεοῦ zu ergänzen ist [94]). Dasselbe ist dann auch natürlich bei ἐχθρούς hinzuzudenken (vergl. Röm. V, 10: εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Während der erstere Ausdruck mehr nur das Nichttheilhaben an der Gemeinschaft mit

---

93) Steiger nimmt hier καί „in auctiver, d. h. näher bestimmender Kraft" und übersetzt: „und zwar euch (oder: und gerade euch"), weil ihr Feinde waret; dazu jedoch ist hier kein nöthigender Grund vorhanden; da ja nur solche versöhnt werden konnten, die sich im Zustande der Entfremdung und Feindschaft befanden. —

94) Unrichtig ist es offenbar, wenn Flatt meint, der Begriff der Feindschaft beziehe sich hier „auf die heilige und selige Gemeinde Gottes, mit der sie noch in keiner Verbindung standen; und demnach auch ἀποκατήλλαξε erklärt: „Er hat euch in ein freundschaftliches Verhältniß gebracht mit den ältern, ächten Gliedern der Gemeinde Gottes und Christi." Noch weniger aber ist hier die Rede von einer Vereinigung der Heiden mit den Juden, wie unter Andern Heinrichs mit Berufung auf Ephes. II, 12 behauptet.

Gott, das Sichnichtkümmern um ihn bezeichnet, tritt in dem zweiten das wirkliche, bestimmte Widerstreben gegen Gott, die eigenwillige, thätige Widersetzlichkeit wider ihn hervor [95]).

Als nähere Bestimmung fügt P. noch die Worte: τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς hinzu. Das Wort διανοία bezieht sich ursprünglich auf die intelligente Seite des menschlichen Geistes, doch wird es im neuen Testamente meistens nicht in dieser bestimmten Beziehung gebraucht, sondern es entspricht hier mehr dem deutschen: „Gemüth"; in der vorliegenden Stelle herrscht, wie die Worte ἐν τοῖς ἔργοις zeigen, die Beziehung auf das Handeln vor, so daß es hier am besten durch „Gesinnung" übersetzt wird. Entweder kann man nun die Worte: ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς unmittelbar mit διανοίᾳ oder auch mit ἐχθρους verbinden; im letztern Falle ist τῇ διανοίᾳ hinzugefügt, um hervorzuheben, daß jene Entfremdung und Feindschaft ihren eigentlichen Sitz in dem Innern des Menschen, in seiner Gesinnung habe und von da aus sich in den bösen Werken kund gebe. Darnach wäre der Sinn: ihr bewieset euch in euren bösen Werken als von Gott entfremdet und ihm feindselig widerstrebend und zwar als solche, die es ihrer Gesinnung nach waren. Der Dativ wäre dann aus der Regel zu begreifen, daß derselbe oft in sehr weitschichtiger Bedeutung von Allem, woran oder in Bezug worauf etwas stattfindet, steht, s. Winers Gr. S. 174; im erstern Falle ist der Art. τῇ vor ἐν τ. ἐργ. zu ergänzen, so daß die Worte ἡ διανοία ἐν τοῖς ἐργ. πον. als ein Begriff zu fassen sind. Dieser Auffassung folgt Bähr, indem er die Verbindung

95) Chrysostomus hebt hervor, daß das feindselige Verhältniß des Menschen zu Gott in seinem eignen, freien Willen begründet sei: ἀλλ' ὅμως ὑμᾶς, φησίν, οὐχὶ ἄκοντας οὐδὲ ἀναγκαζομένους, ἀλλ' ἑκόντας καὶ μετὰ τοῦ βούλεσθαι ἀποπηδᾶντας αὐτοῦ, καὶ ἀναξίους ὄντας ἀπήλλαξε. —

des ἐν mit διανοίᾳ aus dem Sprachgebrauch von διανοεῖν, das im Helleniſtiſchen mit ἐν conſtruirt wird, erklärt; und den Begriff durch: voluntas (Geſinnung) in malefactis versans, peccatorum studiosa, operibus malis intenta umſchreibt; der Dativ, ſagt er, beſtimme näher, wo der Grund der Feindſchaft ſei oder wodurch ſie Feinde waren. Darnach wäre zu überſetzen: durch eure den Böſen ergebene Geſinnung. Allein nirgends findet ſich eine ſolche Conſtruction des Nomens διανοία mit der Präpoſit. ἐν; auch heißt διανοεῖσθαι ἐν nicht: „eine auf etwas gerichtete Geſinnung haben", ſondern: „mit etwas im Gedanken umgehen, etwas erwägen: meditari"; woraus ſich für διανοία ἐν eine ganz andere Bedeutung, als die Bährſche ergeben würde, nämlich die hier unpaſſende: „die Erwägung der böſen Werke." Endlich ſteht jener Erklärung auch die Stelle Epheſ. IV, 18 entgegen, wo in der Phraſe: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ der Dativ nicht das Mittel angiebt, wodurch die Verfinſterung bewirkt war, ſondern die Sphäre, in welcher dieſelbe ſtattfand; womit zu vergleichen: Matth. V, 3. 1 Cor. XIV, 20. Apoſtelgeſch. VII, 51 u. a. St. Dieſe Gründe ſprechen zu entſchieden gegen die Bährſche Auffaſſung, als daß dieſelbe für die richtige gehalten werden könnte; darum iſt jener andern der Vorzug zu geben [96]). — Als Varianten ſind zu bemerken ſtatt τῇ διανοίᾳ in den Codd. D. E. bei Hilarius, Ambrosiaster etc. τῆς διανοίας αὐτοῦ und in F.

96) Zwar finden ſich bei einigen Auslegern noch andere Erklärungen, indem Erasmus zu der Stelle die Anmerkung macht: „inimici, cui? menti; etenim, qui carni servit, repugnat rationi"; Michaelis: „Feinde durch Ueberlegung in böſen Werken i. e. wenn man mit Fleiß und Ueberlegung Böſes thut" und Brucker: „ſie waren gleichſam ſyſtematiſche, theoretiſche Feinde Chriſti und ausſtudirte Böſewichte", erklärt, oder indem Luther überſetzt: „euch, die ihr weiland Fremde und Feinde waret, durch die Vernunft in böſen Werken"; allein dieſe Erklärungen hat ſchon Bähr mit Recht zurückgewieſen.

τῆς διανοίας. Wie der Genitiv entſtanden, erklärt ſich leicht aus der gewöhnlichen Conſtruction des Wortes: ἀπηλλοτριωμένους; nach den Codd. D. E. müßte man an die Geſinnung Gottes denken [97]), doch kommt der Ausdruck ἡ διανοία θεοῦ nicht vor; nach der Lesart von F. iſt διανοίας wahrſcheinlich als abhängig von ἐν τοῖς ἔργ. τ. πονηροῖς zu denken, wie denn auch der Codex G. τῆς διανοίας ὑμῶν lieſt. Indeſſen entſcheiden bei weitem die meiſten und beſten Autoritäten für die gewöhnliche Lesart. — Das Urtheil, welches Paulus hier über die Coloſſer ausſpricht, darf man nicht als in ihrem früherem Heidenthum begründet anſehen, da Paulus daſſelbe Urtheil ſonſt auch über die Juden fällt [98]).

Nachdem Paulus in dieſen Worten den früheren Zuſtand der Coloſſer geſchildert, weiſt er im Folgenden auf die ihnen zu Theil gewordene Verſöhnung hin; daraus erklärt ſich das dem ποτέ entſprechende νυνὶ δέ: „Jetzt aber hat er euch verſöhnt." In dieſem Gegenſatz findet das δέ ſeine Begründung. Der Gegenſatz darf indeß nicht ſo gefaßt werden, wie Böhmer ihn faßt, indem er den Zuſammenhang der Gedanken dieſer beiden Verſe ſo angiebt: „es wird gelehrt, daß der Vater die Coloſſer mit der höhern Geiſterwelt zu Einer Gemeinde geeinet habe, wiewohl die Coloſſer hinſichtlich ihrer geiſtig ſittlichen Beſchaffenheit dieſer Wohlthat nicht würdig geweſen." Läßt ſich das Participium auch nicht ſelten durch: „wiewohl, obgleich" auflöſen, ſo kann dies hier doch nicht geſchehen, da ſich eine Verſöhnung ja nur in Beziehung auf

---

97) Tertullian (de resurr. carnis) citirt unſere Stelle demnach folgendermaßen: Alienatos et inimicos sensibus Domini, quum in operibus pessimis agebamus.

98) Calvin macht mit Recht die Bemerkung: Quod de Colossensibus hic audimus, ad nos quoque pertinet: natura enim nihil differimus. — — Christo pacificatore indigemus omnes, quia peccati servi sumus; et ubi est peccatum, illic inter deum et homines inimicitia. —

ἐχθροί denken läßt; die Böhmersche Auffassung des Begriffs von ἀποκαταλλάσσειν aber — wie bereits nachgewiesen — durchaus verfehlt ist. —

Die Art und Weise, wie die Versöhnung geschehen, wird V. 22 angegeben durch die Worte: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου. Ist ὁ θεός das Subject zu ἀποκατήλλαξε (die Richtigkeit dieser Lesart vorausgesetzt), so darf man offenbar nicht mit der Recepta αὐτοῦ, sondern muß αὐτοῦ i. e. Χριστοῦ lesen. Die Zusammensetzung σῶμα τῆς σαρκός findet sich (außer II, 11) nur hier im N. T. [99]). Ueberflüssig ist der Beisatz τῆς σαρκός keineswegs, da das Wort σῶμα diesen Begriff noch nicht in sich schließt, wie ja auch Paulus nicht nur σώματα ἐπίγεια, sondern auch σώματα ἐπουράνια kennt, 1 Cor. XV, 40. (σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν 1 Cor. XV, 44); soll die fleischliche Natur des σῶμα hervorgehoben werden, so ist demnach eine Hinzufügung von σαρκικόν oder τῆς σαρκός (im Sinne jenes Adjectivs) nothwendig [100]). Σάρξ ist hier nicht in der Bedeutung von Sündlichkeit oder Sinnlichkeit im schlimmen Sinne des Wortes, zu nehmen, wohl aber ist der darin liegende Begriff der Vergänglichkeit festzuhalten, wie dies aus den eng damit verbundenen Worten διὰ τοῦ θανάτου [101]) her-

99) Sirach XXIII, 16 kommt vor: ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ; jedoch in der Bedeutung: „in seinem der Sinnlichkeit ergebenen Leibe" (Steiger ad h. l.)

100) Wenn Marcion, der überhaupt diese ganze Stelle von V. 15 an sehr corrumpirt wieder giebt, τῆς σαρκός, was sonst alle Autoritäten haben, wegläßt, so hat dies seinen Grund offenbar in seinem dogmatischen Interesse. —

101) Dem Worte θανάτου fügen einige Codd. A. 57 ꝛc. noch ein αὐτοῦ hinzu; Lachmann hat es daher in eine Parenthese jenem Worte beigesetzt. Da sich jedoch die bedeutendsten Autoritäten dagegen erklären, so kann man es gewiß mit Recht für später eingeschoben ansehen.

vorgeht. Wie iſt nun aber die Präpoſition ἐν zu faſſen? Bähr verlangt, daß ſie in der ihr urſprünglich zukommenden Bedeutung: „in" genommen und nicht durch διά erklärt werde und beruft ſich deshalb auf 1 Petr. II, 24. Dem widerſtrebt jedoch der Gedanke, denn was ſollte es heißen: Gott hat euch in dem Leibe Chriſti verſöhnt? Auch in der angeführten Stelle läßt ſich ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ keineswegs überſetzen: „in ſeinem Leibe"; noch weniger paſſend aber würde dies bei der Stelle Epheſ. II, 15 ſein (die überdies zur Vergleichung näher liegt), indem durch ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ hier offenbar das Mittel angegeben wird, wodurch die Aufhebung der Feindſchaft bewirkt worden; eben ſo wird auch in der vorliegenden Stelle das σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ als das Mittel bezeichnet, wodurch die Verſöhnung geſtiftet iſt; daß Paulus aber an beiden Stellen nicht διά, ſondern ἐν geſchrieben hat, findet ſeine Rechtfertigung darin, daß nicht der Leib oder das Fleiſch Chriſti an und für ſich als das Mittel der Verſöhnung zu betrachten iſt, ſondern nur ſofern er an demſelben den Tod erduldet hat. Demnach iſt auch das folgende διὰ τοῦ θανάτου keineswegs als bloße Wiederholung des voraufgehenden ἐν τῷ σώμ. τ. σ. anzuſehen, indem vielmehr durch die Hinzufügung dieſes Ausdrucks jener verdeutlicht wird [102]). — Auffallend könnte es ſcheinen, daß P. auch hier wieder bei der beſondern Anwendung auf die Coloſſer es ausdrücklich hervorhebt, daß ſie durch den Tod Chriſti verſöhnt worden ſeien, nachdem er bereits vorher denſelben als das Mittel der Verſöhnung im Allgemeinen bezeichnet hat. Es iſt dies ei-

102) Daß manche Ausleger es auch bei dieſer Stelle an theils willkürlich gekünſtelten theils verflachenden Deutungen nicht haben fehlen laſſen, zeigt ſich darin, daß einige unter σῶμα τῆς σαρκός die Gemeinde Chriſti verſtanden haben, Heinrichs aber erklärt: morte sua i. e. religione, denn dieſe hätte ſich nicht erhalten, wenn Jeſus nicht den Tod zu ihrer Beſtätigung erduldet hätte; ſ. Bähr ad h. l.

nerſeits allerdings ein deutliches Zeichen dafür, daß der Tod Chriſti — und zwar beſtimmter ſein blutiger Kreuzestod — dem Apoſtel als der weſentliche Mittelpunkt der Verſöhnung galt; andererſeits aber kann P. hierzu auch durch die Polemik gegen die Irrlehrer noch auf beſondere Weiſe veranlaßt worden ſein; waren dieſe nämlich bei ihrer Theoſophie dem Doketismus zugethan, ſo konnte für ſie der Tod Chriſti nicht die wichtige Bedeutung haben, die demſelben dem Zuſammenhange chriſtlicher Lehre nach zuzuſchreiben iſt. Zugleich würde ſich hieraus auch begreifen laſſen, warum P. ſich nicht begnügt διὰ θανάτου zu ſagen, ſondern dieſem die Worte: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ voraufgehen läßt, da es ihm dann daran liegen mußte, hervorzuheben, daß Chriſtus eines fleiſchlichen Leibes, nicht eines Scheinkörpers theilhaft geweſen. —

Unmittelbar an das vorhergehende Zeitwort knüpft ſich der Infinitiv-Satz: παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ an. Der Infinitiv braucht nicht durch ein ausgelaſſenes εἰς τό oder ὥστε erklärt zu werden (Bähr), ſondern iſt einfach als der Infinitiv der Abſicht zu faſſen, wie Epheſ. I, 4 (vergl. Winer's Gr. S. 267). Das Verbum παριστάναι: „darſtellen" wird gewöhnlich mit dem Dativ verbunden, nur hier iſt es mit ἐνώπιον conſtruirt [103]); als das zu παραστῆσαι gehörige Subject iſt Gott zu denken; wäre die richtige Lesart ἀποκατηλλάγητε, ſo könnte man dagegen verſucht ſein, als Subject das in dem Satze liegende „ihr" anzuſehen; wie Röm. XII, 1 und VI, 13: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας; allein theils paßt zu dem dann darin liegenden Gedanken nicht das folgende εἴγε — —, theils müßte ein ἑαυτούς bei παραστῆσαι ſtehen. Als was Gott ſie darſtellen wollte, geben die Worte:

103) Luc. I, 19 heißt es zwar auch: ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ; allein dieſe Stelle iſt mit der vorliegenden nicht zu vergleichen.

ἁγίους, ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους an. Ueber die Bedeutung von ἅγιος ſ. das zu I, 2 Bemerkte; die beiden andern Ausdrücke ſind ihrer Abſtammung nach ſynonym, indem ſie beide ſo viel als „tadelfrei" bedeuten [104]). Man könnte zweifelhaft ſein, wer unter αυτοῦ zu verſtehen iſt; da in den vorhergehenden Sätzen mit dieſem Prönomen beſtändig Chriſtus bezeichnet wird, ſo liegt es nahe, auch hier an denſelben zu denken; da jedoch in allen Phraſen, die der vorliegenden ähnlich ſind, κατενώπιον auf Gott bezogen wird, wie namentlich in der beſonders zu vergleichenden Stelle Epheſ. I, 4, ſo iſt es wohl richtiger, auch hier unter αυτοῦ Gott zu verſtehen und deshalb nicht αὐτοῦ; ſondern αὗτοῦ zu ſchreiben. Der Gedanke des Ap. iſt demnach: „Gott hat euch verſöhnt, um euch vor ſeinem Angeſichte als Heilige, Unſträfliche und Tadelfreie darzuſtellen." Nun aber entſteht die Frage, ob dieſes Darſtellen als ein gegenwärtiges oder zukünftiges zu faſſen iſt. Im letztern Falle würde der Ap. als das Ziel der Verſöhnung die dereinſtige Vollkommenheit der Chriſten, die am Tage des Gerichts offenbart werden wird, bezeichnen; im erſtern Falle dagegen würde in den Worten παραστῆσαι κ. die Anſicht ausgeſprochen ſein, daß die Verſöhnten von Gott als durch das Opfer Chriſti geheiligt, alſo als makel- und tadellos angeſehen werden. Von der in menſchlicher Thätigkeit begründeten Heiligung iſt hier auf keinem Fall die Rede. Da P. hier nun durch kein Wort darauf hinweiſt, daß er an den dereinſtigen Gerichtstag denkt [105]), jene Idee aber, daß der

104) Bengel's Unterſcheidung: ἁγίους erga deum, ἀμώμους respectu vestri; ἀνεγκλήτους respectu proximi läßt ſich ſprachlich nicht wohl rechtfertigen, da ἄμωμος der Abſtammung nach nicht: „fleckenlos" heißt.

105) In den Stellen 1 Cor. I, 8 und 1 Theſſal. III, 13 findet ſolche Hinweiſung ſtatt, indem dort: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, hier: ἐν τῇ παρουσίᾳ τ. κυρ. ἡμ. Ἰησοῦ den vorhergehenden Worten hinzugefügt iſt.

Versöhnte vor Gott als ein Geheiligter dastehe, sich als durchaus Pauliniſch rechtfertigt [106]), ſo iſt wohl kaum zu bezweifeln, daß die vorliegenden Worte in dieſem Sinne zu verſtehen ſind, zumal in den hier zu berückſichtigenden Stellen Epheſ. I, 4 und V, 27 derſelbe Gedanke hervortritt [107]). Zwar wird παριστάναι zuweilen von dem Darſtellen vor Gericht gebraucht [108]) und auch ἀνέγκλητος kann als ein gerichtlicher Ausdruck gefaßt werden; allein eben ſo häufig bezeichnet παριστάναι das Darſtellen des Opfers und ἄμωμος wird im N. T. vorzugsweiſe auf die Makelloſigkeit des Opfers bezogen, wozu auch der Ausdruck ἅγιος paſſend iſt. Aus den Ausdrücken an und für ſich läßt ſich demnach nicht abnehmen, welches Bild dem Ap. vorgeſchwebt habe. Da aber Chriſtus offenbar von dem Ap. als das Opfer angeſehen wird, durch welches die Gläubigen mit Gott verſöhnt ſind, ſo iſt nicht anzunehmen, daß Paulus ſich dieſe ſelbſt auch wiederum als ein heiliges Opfer gedacht habe; vielmehr ſind ſie es ja, die durch das Opfer geheiligt werden. Dies führt darauf, den Ausdruck des Ap. aus der altteſta-

106) Es iſt dies derſelbe Gedanke, den P. ſonſt in der Lehre, daß der Gläubige vor Gott gerechtfertigt ſei, ausſpricht.

107) Zu Epheſ. V, 27 bemerkt Harleß: „Wie ἁγιάσῃ ſo bezieht ſich παραστήσῃ auf einen Act der Gegenwart, auf einen Act Chriſti, auf eine That, in der er ſeine Gemeinde vollkommen rein gemacht hat.“ Unſere vorliegende Stelle deutet Harleß dahin, daß die Coloſſer, als Verſöhnte, ſich Gott als heilig ꝛc. darſtellen ſollen „Durch den Verſöhner allein werden die Verſöhnten ein heiliges (ἅγιος) Opfer, als welches ſie ſich ſelbſt dann Gott darbringen müſſen.“ —

108) Dieſe Bedeutung ſpricht Bähr dem Worte h. l zu, indem er ſich theils auf 1 Theſſal. III, 13 und 1 Cor. 1, 8, theils auf das dabei ſtehende ἐνώπιον beruft. Allein jene Stellen können für die unſrige um ſo weniger beweiſen, als dort ganz andere Ausdrücke gebraucht ſind, übrigens auch von einem Darſtellen vor das Gericht Gottes dort eigentlich nicht die Rede iſt; daß ſich aus dem ἐνώπιον gleichfalls nichts ſchließen läßt, geht aus der Vergleichung von Epheſ. I, 4 zur Genüge hervor. —

mentlichen Betrachtungsweiſe, nach welcher das Volk, ſobald das Verſöhnungsopfer für daſſelbe dargebracht war, von Gott als ein heiliges und reines angeſehen ward, zu erklären. Da nun Gott ſelber Chriſtus zum Opfer gegeben hat, ſo konnte P. mit Recht zu den Coloſſern ſagen: Gott habe ſie durch jenes Opfer mit ſich verſöhnt und dadurch als Heilige, Makel- und Tadelloſe vor ſeinen Augen dargeſtellt. —

An das Bisherige knüpft der Ap. eine Bedingung: V. 23: εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. Die Partikel εἴγε iſt zwar hypothetiſch, doch ohne einen wirklichen Zweifel an ſich zu ſchließen, wie aus der Vergleichung mit Epheſ. III, 3 und IV, 21 hervorgeht. „Wenn ihr nämlich, wie ich nicht anders hoffe und glaube, bleibet" ꝛc. Die in dem hiervon abhängigen Satze vorkommenden Worte können auf verſchiedene Weiſe conſtruirt werden: Man kann entweder τῇ πίστει — ἑδραῖοι zuſammennehmen und davon καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος getrennt denken: „Wenn ihr anders gegründet und feſt bleibt im Glauben, und unbewegt von der Hoffnung"; oder man kann τῇ πίστει gleichmäßig auf alles Folgende bis ἐλπίδος beziehen: „Wenn ihr anders im Glauben (oder: durch den Glauben) gegründet und feſt und unbewegt von der Hoffnung bleibt"; oder endlich man verbindet τῇ πίστει eng mit ἐπιμένετε und betrachtet die folgenden Ausdrücke als zuſammengehörig, ſo daß dieſe das ἐπιμένειν τῇ πίστει näher beſtimmen: „Wenn ihr anders im Glauben bleibet (oder: verharret), gegründet und feſt und unbewegt von der Hoffnung." Gegen die erſte Auffaſſung ſpricht jedoch die dann nothwendige Verbindung des τεθεμελιωμένοι mit dem Dativ τῇ πίστει, ſtatt deſſen es in dieſem Falle vielmehr ἐπὶ τὴν πίστιν (Matth. VII, 25) oder ἐν τῇ πίστει (Epheſ. III, 17) hätte heißen müſſen; außerdem aber ſchließt ſich μὴ μετακινού-

μενοι als der negative Ausdruck den beiden voraufgehenden positiven Ausdrücken so eng an, daß eine Trennung derselben von einander durchaus unstatthaft erscheint. Zwar fehlt dann bei τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι die nähere Beziehung; doch hat die Ergänzung: ἐν τῇ ἐλπίδι aus dem folgenden: ἀπὸ τῆς ἐλπίδος keine Schwierigkeit. Unter den beiden dann noch möglichen Auffassungen verdient aber gewiß die letztere den Vorzug, da ἐπιμένειν schon durch sich selbst eine nähere Bestimmung verlangt, die demselben denn auch, wenn es im geistigen Sinne zu nehmen ist, immer im Dativ hinzugefügt wird; vergl. namentlich Röm. VI, 1. XI, 22. Apostgesch XIII, 43 (nach der Recepta). — Die Ausdrücke: τεθεμελιωμένοι, ἑδραῖοι und μὴ μετακινούμενοι bedürfen kaum einer weitern Erklärung; der erstere kommt im tropischen Sinne außer hier noch Ephes. III, 18 und 1 Petr. V, 10 vor; der zweite 1 Cor. VII, 37. und XV, 58. An letzterer Stelle ist der dem μὴ μετακινούμενοι ähnliche Ausdruck: ἀμετακίνητοι damit verbunden; das Zeitwort μετακινέω findet sich im N. T. nur h. l. Ueber die Negation μή bei dem Particip s. Winer's Gr. S. 399. Die Ermahnung, welche in den Worten des Ap. liegt, ist diese: Die Colosser sollen im Glauben beharren, indem sie das Ziel der Hoffnung fest im Auge behalten. Diese innige Verbindung, in welche P. hier den Glauben und die Hoffnung setzt, kann um so weniger befremden, als auf dieselbe bereits V. 4 und 5 hingewiesen ist. — Die Hoffnung, in der die Colosser fest bleiben sollen, bezeichnet der Ap. näher durch den Zusatz τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἠκούσατε . . . . i. e., die Hoffnung, welche in euch durch das von euch vernommene Evangelium gewirkt ist; durch dasselbe Evangelium, das überall verkündigt worden. Statt der gewöhnlichen Lesart: ἐν πάσῃ τῇ κτίσει haben die Codd. A. B. C. D. F. G. und einige andere: ἐν πάσῃ κτίσει. Nach der Regel, daß, wenn πᾶς (im Singular) die Totalität bezeichnet und also durch „ganz" zu übersetzen ist, der Artikel dabei stehe,

ſcheint der Artikel auch hier nothwendig ſtehen zu müſſen. Doch iſt dieſe Regel keineswegs ohne Ausnahmen, wenigſtens fehlt der Artikel oft, ſobald das dabei ſtehende Nomen ſelbſt ſchon darauf hinweiſt, daß der dadurch bezeichnete Gegenſtand in ſeiner Totalität zu nehmen iſt. Deshalb darf der Artikel hier, ſo bedeutenden Autoritäten zufolge, gewiß mit Recht für unächt gehalten werden. — Der Ausdruck *πᾶσα κτίσις ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* erklärt ſich leicht; der allgemeine Begriff *κτίσις* = Schöpfung wird durch die damit verbundenen Worte: *ἡ ὑπό* .... beſtimmt begränzt. Die unter dem Himmel befindliche Schöpfung iſt die Erde. Anders zwar erklärt Bähr den Ausdruck; er ſagt *τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* ſtehe für *ἐπὶ τῆς γῆς* und unter *κτίσις* ſei die vernünftige Schöpfung [109]) gemeint, ſo daß der Sinn iſt: „das Evangelium, das der ganzen vernünftigen Schöpfung auf der Erde verkündigt worden"; allein dieſer Auffaſſung ſteht die Präp. *ἐν* entgegen. Weil P. ſich hier dieſer Präp. bedient, paſſen auch die Stellen, auf die ſich Bähr zur Rechtfertigung ſeiner Erklärung beruft, nicht: 1 Petr. II, 13 hat *κτίσις* eine ganz eigenthümlich modificirte Bedeutung und Marc. XVI, 15 fehlt die Präp. *ἐν* [110]). — In den folgenden Worten: *οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος* be-

109) Durchaus unpaſſend iſt es, daß Bähr unter der *κτίσις* h. l. hauptſächlich die heidniſche Welt verſtehen will und ſich zur Rechtfertigung dieſer Auffaſſung darauf beruft, daß die Heiden von den Juden ſchlechtweg בְּרִיּוֹת genannt worden ſein. Mehr noch hat die Vermuthung für ſich, daß Paulus durch das hinzugefügte *πάσῃ* darauf hindeuten wolle, daß — wie Böhmer ſagt — das Ev. Israeliten und Heiden ſonder Differenz mitgetheilt worden iſt; doch möchte es auch dieſer Vermuthung an hinreichendem Grunde fehlen. —

110) Es findet hier im Griech. derſelbe Unterſchied wie im Deutſchen Statt: *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει* heißt: Verkündigt das Ev. der ganzen Schöpfung; dieſelbe Phraſe mit der Präp. *ἐν* aber iſt zu überſetzen: Verkündigt das Ev. in der ganzen Schöpfung.

zeichnet Paulus jenes Evangelium noch näher, als daſſelbe, deſſen διάκονος er geworden ſei; als ſolchen nennt er ſich offenbar, ſofern ihm das Amt der Verkündigung des Evangeliums übertragen worden.

Die beiden Zuſätze: τοῦ κηρυχθέντος . . . . und οὗ ἐγενόμην . . . . fügt der Ap. in der Abſicht hinzu, um das Evangelium, ſo wie es von Epaphras zu Coloſſä verkündigt worden war, als das einige, wahre Evangelium zu bezeichnen. Es läßt ſich leicht denken, daß die Irrlehrer das Anſehen des Epaphras zu untergraben und das von ihm verkündigte Evangelium als ein falſches darzuſtellen bemüht geweſen ſein mögen. Durchaus zweckmäßig iſt es, daß der Ap. im Gegenſatze hiegegen hervorhebt, jenes Evangelium ſei kein anderes, als dasjenige, welches überall auf der ganzen Erde gepredigt werde, kein anderes als daſſelbe, deſſen Diener er ſelbſt geworden ſei. Hieraus erklärt ſich zugleich, warum der Ap. dem ἐγενόμην mit ſo ſtarkem Nachdrucke ἐγὼ Παῦλος voranſetzt; dieſe letztere Bemerkung mußte aber für die Coloſſer um ſo bedeutſamer ſein, als ſie eine ſo herzliche Liebe zu dem Ap. hegten; vergl. V. 8. —

Was das Verhältniß des Bedingungsſatzes εἴγε ἐπιμένετε κ. τ. λ. zu dem Vorhergehenden betrifft, ſo kann man denſelben entweder auf den Begriff der Verſöhnung oder auf das παραστῆσαι beziehen. Bähr verlangt das Letztere, indem er den Gedanken mit den Worten Erasmus ſo angiebt: id futurum est, si semper eo perseveretis, quod estis professi; der Sinn wäre demnach: „Gott wird euch einſt als Heilige vor ſich darſtellen, wenn ihr im Glauben beharret.“ Allein da das παραστῆσαι nach der Structur des Satzes die eine natürliche Folge der Verſöhnung bezeichnet, ohne welche dieſe gar nicht gedacht werden kann, ſo iſt es jedenfalls willkürlich, das εἴ γε . . . . nur auf dieſe Folge zu beziehen und nicht zugleich auf den Begriff der Verſöhnung. Bengel hat deshalb Recht, εἴγε mit ἀποκατήλλαξεν zu verbinden. Die Verſöhnung iſt ja auch

in der That — nach der Pauliniſchen Darſtellung — nur an denen vollzogen, die da glauben; der Glaube aber iſt nur dann ein wahrer Glaube, wenn er feſt und unwandelbar iſt.

Vers 24—29.

Indem Paulus zuletzt auf den Gedanken geführt worden, daß er ein Diener des Evangeliums ſei, ſo verweilt er noch bei dieſem Gedanken, indem er in den folgenden Verſen von ſeinem Leiden und ſeiner Thätigkeit in der ihm übertragenen *διακονία* redet.

V. 24 ſpricht P. zuerſt von ſeinen Leiden: *νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.* Mehrere Codd. (D*. E. F. G.), die Vulgata und einige Väter laſſen dieſen Vers mit dem Relativum *ὅς* anfangen, wodurch ſich derſelbe dem vorhergehenden Vers enger anſchließt. Da ſich dieſes *ὅς* jedoch in den bedeutendſten Autoritäten nicht findet, ſo iſt wohl mit Recht anzunehmen, daß es aus Verſehen durch eine Verdoppelung der letzten Buchſtaben des Wortes: *διάκονος* in den Text gekommen iſt. — Die Partikel *νῦν* darf nicht für bedeutungslos angeſehen werden; der Ap. bedient ſich derſelben, um das folgende *χαίρω* . . . . . als ein Gegenwärtiges hervorzuheben; doch würde es unrichtig ſein, dieſe Zeitpartikel ſo zu urgiren, als hätte der Apoſtel an eine frühere Zeit gedacht, wo die Freude, von der er hier redet, nicht in ihm geweſen ſei. Hatte P. zuvor ausgeſprochen, daß er überhaupt ein Diakonos des Ev. geworden, ſo will er jetzt von ſeinem gegenwärtigen Zuſtande in dieſer ſeiner Diakonie reden und darum beginnt er mit *νῦν* [111]). — Die

111) Bähr ſagt: *νῦν* bezeichnet, wie das lat. jam, den nachdrucksvollen Uebergang, was Lücke (in ſeinem Weihnachtsprogramm

folgenden Worte: χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν (das Pronomen μου nach παθήμασιν findet sich nur in einigen unbedeutenden Autoritäten und ist ohne Zweifel als unächt zu betrachten) lassen sich auf verschiedene Weise construiren. Es ist nämlich sowohl ungewiß, in welchem Sinne ἐν mit χαίρω zu verbinden ist, als auch, ob ὑπὲρ ὑμῶν auf χαίρω oder auf παθήμασιν bezogen werden soll. Die Worte ἐν τοῖς παθήμασιν können entweder das Object ausdrücken, worauf die Freude des Apostels gerichtet ist, oder auch die Verhältnisse, in denen er sich freuet. Geht man von der letztern Auffassung aus, so kann man demnach entweder erklären: „Ich freue mich in meinen Leiden ὑπὲρ ὑμῶν; oder: Ich freue mich in meinen Leiden, die ich ὑπὲρ ὑμῶν zu erdulden habe." In dem erstern Falle würde die Bedeutung von ὑπέρ an sich klar sein: ὑπὲρ ὑμῶν wäre nämlich zu übersetzen: „um euretwillen"; in dem zweiten Falle jedoch ist die Bedeutung von ὑπέρ unsicher; da τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν entweder: „die Leiden, die ich an eurer Statt"; oder: „die ich um euretwillen"; oder: „die ich zu eurem Besten zu tragen habe", bezeichnen kann. — Dieselbe Unsicherheit in der Erklärung zeigt sich auch dann, wenn die Worte ἐν τοῖς παθήμασιν als das Object mit χαίρω verbunden werden. — Bähr, welcher die erstere Auffassungsweise der Präp. ἐν für die richtige hält, führt als Grund dafür an, daß das Object von χαίρειν beinahe in allen Stellen des N. T. mit ἐπί (bei Joh. mit διά) bezeichnet wird, wogegen Luk. VI, 23 χαίρειν mit ἐν von der Zeit stehe. Diese Bemerkung ist zwar richtig, allein Luc. X, 20

1833) dahin näher bestimmt: Particula νῦν aliquid habet consecutionis, et quidem ita, ut Paulus dicat, se, quum de laetissimis laborum suorum etiam apud Colossenses fructibus audiverit, ob id ipsum gaudere de calamitatibus ex illa re sibi ortis. Allein daß die Leiden des Apostels bereits bei den Colossern gute Frucht getragen, davon sagt derselbe nichts.

und Phil. I, 18 ist χαίρειν mit ἐν τούτῳ verbunden, in dem Sinne: „darüber freuet euch"; auch construirt P. das synonyme Wort: καυχᾶσθαι gewöhnlich mit ἐν. Deshalb läßt sich aus grammatischen Gründen hier nicht entscheiden. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß der Gedanke kräftiger und ausdrucksvoller ist, wenn ἐν τοῖς παθ. als Object der Freude gefaßt wird[112]). Es ist dem christlichen Sinne eigen, nicht nur sich in den Leiden die Freude zu bewahren, sondern die Leiden selbst als Gegenstand der Freude und des Rühmens zu betrachten; Apostelgesch. V, 41. Röm. V, 3. Hat man ein Recht dazu, den inhaltsvolleren Gedanken dem Ap. zuzuschreiben, so ist ἐν τ. παθ. als Object zu χαίρω zu betrachten. — Es fragt sich ferner, ob ὑπὲρ ὑμῶν mit χαίρω oder mit παθήμασιν zu verbinden ist. Da bei der erstern Verbindung die Leiden, deren sich der Ap. freuet, zu wenig bestimmt sind, und die Worte, die ein Leiden ausdrücken, im N. T. oft mit der Präp. ὑπέρ construirt werden[113]), so verdient die letztere Auffassung den Vorzug. Das Fehlen des Artikels τοῖς vor ὑπὲρ ὑμῶν läßt sich hiegegen um so weniger geltend machen, als es den neutestamentlichen Schriftstellern nicht ungewöhnlich ist, ein aus einem Verbum abgeleitetes Nomen unmittelbar mit der Präpos. zu verbinden, mit welcher das Verbum construirt wird (vergl. 2 Cor. VII, 7. und Ephes. III, 13?). Unsicher erscheint es nun aber ferner, in welchem Sinne hier die Präp. ὑπέρ in der Verbindung mit τοῖς παθήμασιν zu nehmen ist; ὑπέρ hat bekanntlich folgende drei Bedeutungen: 1) loco, 2) in commodum und 3) propter; unter τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν können hier also entweder die Leiden, die ich statt eurer

112) Lücke: concedent omnes, majus ac fortius dicere Paulum, se de ipsis calamitatibus gaudere, quam si inter calamitates, nescio de qua alia re, laetatus fuisset. —

113) Apg. V, 41. IX, 16. 2 Cor. I, 6. Phil. I, 29. (Ephes. III, 13?) u. a. m.

oder die Leiden, die ich zu eurem Besten, oder endlich die Leiden, die ich um euretwillen erdulde, verstanden werden. Die erstere Auffassung findet sich bei mehreren katholischen Auslegern; darnach jedoch würde sich hier eine Idee ausgesprochen finden, die der Anschauungs- und Darstellungsweise der neutestamentlichen Schriftsteller durchaus fremd ist [114]). Ist demnach die erste Auffassungsweise zurückzuweisen, so kann man bei der genauern Bestimmung des Begriffs: τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν entweder die Veranlassung der Leiden des Ap. oder die Folgen derselben ins Auge fassen. Das Erstere thut Rückert, indem er zu Ephes. III, 1 die Bemerkung macht: „Paulus nennt sich den Gefesselten um der Heiden willen. Dies war er in der That, denn die meisten Verfolgungen, die er erfuhr, vornehmlich seine Gefangenschaft in Jerusalem und Rom, trafen ihn nicht darum, weil er ein Christ war, sondern weil er das Christenthum zu den Heiden trug und diese von den Fesseln des Judenthums frei erhielt. Aus gleichem Grunde sagt er Col. I, 24 τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν." Allein die Vergleichung von Phil. I, 12 ff. 2 Timoth. II, 10. 2 Cor. I, 6 zeigt, daß der Apostel bei seinen Leiden weniger an die Veranlassung, als an die vortheilhaften Folgen, die den Gläubigen aus denselben erwuchsen, dachte; darum ist es auch hier gerathener anzunehmen, daß Paulus seine Leiden als παθήματα ὑπὲρ αὐτῶν bezeichnet, indem er die Folgen derselben im Auge hat; so daß also ὑπὲρ ὑμῶν durch in vestrum commodum zu erklären ist. Bedenkt man nun,

114) Die katholische Auffassungsweise widerstreitet dem evangelischen Bewußtsein zu sehr, als daß man sie dem Ap. zusprechen könnte; selbst, wenn man sie dahin modificirt, daß die Leiden des Ap. insofern als stellvertretend angesehen werden können, als die Vollendung des Reiches Gottes an ein gewisses Maaß von Leiden der Christen gebunden ist und demnach die Leiden der Christen durch die des Apostels ermäßigt wurden, darf man ὑπέρ h. l. doch nicht durch loco übersetzen, da auch dieser Gedanke bei dem Apostel nirgends hervortritt.

daß Paulus zu einer Gemeinde redet, die vornehmlich aus Heidenchriſten beſtand, ſo darf man wohl annehmen, daß er ſeine Leiden nicht blos deshalb παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν nennt, weil die Chriſten überhaupt durch die Standhaftigkeit und Freudigkeit, mit der er ſie ertrug, in ihrem Glauben an Chriſtus gefördert wurden, ſondern vornehmlich, weil durch dieſelben das Princip, nach welchem er als Apoſtel des Herrn wirkte und den Heiden das Evangelium verkündigt, bekräftigt ward und die heidenchriſtlichen Gemeinden alſo in ihrem eigenthümlichen Weſen, in ihrer evangeliſchen Freiheit befeſtigt wurden. — Bei der Verbindung des ὑπὲρ ὑμῶν mit τὰ παθήματα iſt es nothwendig ὑμῶν in weiterer Beziehung, als nur auf die Leſer des Briefes aufzufaſſen, obwohl mehrere Ausleger der Meinung ſind, daß P. dabei nur die Coloſſer im Auge habe; denn wie ſollte der Ap. ſeine Leiden als ſolche, die er gerade ὑπὲρ τῶν ἐν Κολοσσαῖς erdulde, anſehen? Zwar redet er ſie dadurch zunächſt an, doch gewiß nur, ſofern er ſie als einen Theil der Heidenchriſten anſieht und in dem ὑμῶν alle übrigen Gemeinden, die auf das Pauliniſche Princip gegründet waren, mit einſchließt, ſo daß τῶν ἐθνῶν, welches Epheſ. III, 1 dabei ſteht, auch hier hinzugedacht werden muß. Dieſe Auffaſſung rechtfertigt ſich übrigens auch aus dem Zuſammenhange, da Paulus in dem Folgenden deutlich genug von dem Verhältniß der Heiden zu dem Evangelium redet. —

Die Partikel καί, durch welche Paulus den folgenden Satz mit dem vorhergehenden verbindet, drückt nur die einfache Verknüpfung der beiden Sätze aus und darf weder durch ἀλλά (Bengel) noch durch καὶ γάρ (Bähr) erklärt werden [115]). Das Verhältniß der in den beiden Sätzen

115) Lücke's Meinung: „Hoc sibi vult, opinor, apostolus, non ad Colossenses solum, sed ad totam omnino ecclesiam sua pertinere παθήματα“ iſt nur dann zuläſſig, wenn das voraufgehende ὑμῶν blos auf die Coloſſer bezogen wird.

enthaltenen Gedanken zu einander läßt sich erst nach der Erklärung dieses zweiten Satzes bestimmen. Das Verbum ἀνταναπληρῶ, für welches die Codd. F. G. ꝛc. das Simplex: ἀναπληρῶ [116]) lesen, und das im N. T. nur hier vorkommt, läßt sich auf verschiedene Weise erklären, je nachdem man ἀντι entweder in der Bedeutung der Stellvertretung oder in der der Vergeltung nimmt. In der erstern Bedeutung wird ἀντι besonders von mehreren katholischen Auslegern verstanden; natürlicher erscheint es jedoch schon von vorn herein, hier den zweiten Begriff vorwalten zu lassen. Diese Auffassung findet sich auch bei den meisten Auslegern, indem sie ἀνταναπληρῶ durch vicissim suppleo übersetzen. Worauf aber in diesem Falle die Vergeltung zu beziehen sei, darüber sind gleichfalls verschiedene Ansichten möglich; man kann entweder an eine Vergeltung für die Leiden, die der Apostel durch seine frühere Feindschaft gegen die Christen über diese gebracht hatte, oder an die Vergeltung für die Leiden, welche Christus zum Besten der Menschen auf sich genommen hatte [117]), oder endlich — was dem Zusammenhange nach noch näher liegen würde — an eine Vergeltung für die Gnade, die dem Apostel durch die Berufung zu einem διάκονος τοῦ εὐαγγελίου zu Theil geworden, denken. Allein es fragt sich, ob die Präp. ἀντι überhaupt in einem solchen Sinne zu urgiren ist; zwar darf man sie keineswegs für bedeutungslos ansehen [118]), doch liegt die Annahme nahe, daß jene Präposition dem Verbum nur vorgesetzt ist, um den in dem Verbum an sich schon lie-

116) Diese Lesart erklärt sich leicht aus der Ungebräuchlichkeit des Compositums.

117) Diese Beziehung vertheidigt Bähr, indem er Gerhard's Worte: Cum Christus pro me redimendo passus sit, aequum est, me vicissim pro illius gloria illustranda et evangelio divulgando pati (conf. cathol. p. 1309) anführt.

118) Dies thun mehrere Ausleger, namentlich Elsner, indem sie sich auf Phil. II, 30 berufen.

genden Begriff noch ſtärker hervorzuheben (ſ. die Bemerkung zu ἀποκαταλλάσσειν V. 20). Dieſe Annahme rechtfertigt ſich vollkommen durch die Vergleichung der claſſiſchen Stellen, in denen das Verbum vorkommt. Mit Recht bemerkt deshalb Lücke (in ſeinem Weihnachtsprogramm vom Jahre 1833): „ἀναπληροῦν est simpliciter implere aliquid, ita ut nihil desit; ἀνταναπληροῦν vero implere cum relatione ad aliquid“; dieſe relatio iſt nun keine andere, als die auf den vorherigen Mangel; obgleich dieſe Relation auch ſchon in dem Simplex liegt, ſo wird dieſelbe durch ἀντι doch noch ſtärker betont: „Poterat Paulus eodem fere sensu scribere ἀναπληροῦν, sed argutius atque expressius scripsit ἀνταναπληροῦν“ (Lücke). — Das Object zu ἀνταναπληρῶ iſt τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Aus der Vergleichung ſämmtlicher Stellen des N. T. (außer in den Pauliniſchen Briefen kommt der Ausdruck ὑστέρημα nur noch Luk. XXI, 4 vor), wo ὑστέρημα (oder im Plural ὑστερήματα) ſteht, geht hervor, daß daſſelbe = defectus, Mangel iſt; dasjenige, was als mangelhaft bezeichnet wird, ſteht im Genitiv dabei (vergl. Phil. II, 30. 1 Theſſal. III, 10); ὑστερήματα τῶν θλ. ſind demnach: „ea, quae a calamitatibus (apostolum) deficiunt“ (Lücke). Was iſt nun aber unter αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ zu verſtehen? Man kann dieſen Ausdruck auf dreifache Weiſe auffaſſen; entweder ſo, daß er die Trübſale Chriſti — die Chriſtus erduldet hat — oder die Trübſale der Chriſten, oder endlich die Trübſale des Apoſtels bezeichnet. Nach der erſten Auffaſſung würde P. vorausſetzen, daß die Leiden Chriſti nicht hinreichend geweſen ſeien zur vollſtändigen Erlöſung und Verſöhnung der Menſchen und behaupten, daß der an ihnen haftende Mangel durch ſeine, des Apoſtels, Leiden ausgefüllt werde[119]).

119) So erklären mehrere katholiſche Ausleger, indem ſie überſetzen: quae Christus perpessus est; ſo gefaßt dient ihnen dieſe Stelle zur Rechtfertigung ihrer Lehre von dem thesaurus der guten Werke ihrer Heiligen.

Allein weder jene Voraussetzung noch diese Behauptung findet sich sonst bei Paulus — oder bei irgend einem andern Apostel — angedeutet; vielmehr widerspricht Beides der apostolischen Anschauungsweise (die sich auch hier V. 20 u. 22 deutlich genug zu erkennen giebt) aufs aller entschiedenste; dazu kommt, daß man den Begriff des ἀνταναπληροῦν (implere aliquid ita, *ut nihil desit*) auf willkürliche Weise abschwächen muß, wenn jene Auffassung auch nur einigermaßen haltbar sein soll [120]). Eben dieses spricht aber auch gegen die zweite Auffassung, denn abgesehen davon, daß der Ap. sonst seine Leiden niemals als stellvertretende bezeichnet, durch welche Andere der Leiden überhoben werden, und demnach die Bemerkung Bengel's: Fixa est mensura passionum, quas tota exantlare debet ecclesia; quo plus igitur Paulus exhausit, eo minus et ipsi posthac et ceteris relinquitur, nicht hieher paßt, würde P. durch den Ausdruck ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα in der That doch mehr sagen, als er mit Recht behaupten konnte, da durch sein Leiden das den Christen bestimmte Maß der Leiden keineswegs ausgefüllt wurde. So bleibt denn nur die dritte Auffassung als möglich übrig, nach der Paulus nur von seinen eignen, ihm bestimmten, Leiden redet und zwar so, daß er die Trübsale, die er damals zu erdulden hatte, als solche bezeichnet, durch welche der bisherige Mangel ausgefüllt wird. Richtig erklärt demnach Bähr den Gedanken des Ap., indem er sagt: „Da Paulus wußte, daß er, wie Andere, durch viel Leiden und Trübsal müsse ins Reich Gottes eingehen, daß aber auch

120) Hier ist auch die Auffassung des Photius zu erwähnen, der unter ὑστερήματα τῶν θλ. Χρ. die Leiden, welche Christus bei längerem Leben erduldet haben würde, versteht. Diese Erklärung ist jedoch gleichfalls unhaltbar, da bei derselben nicht nur willkürliche Ergänzungen gemacht werden müssen, sondern auch τὰ ὑστερήματα in einem Sinne genommen wird, der sich nicht rechtfertigen läßt; vergl. Bähr z. d. St. und Lücke a. a. O. —

dieſer Zeit Leiden nicht werth ſind der Herrlichkeit, die an uns ſoll offenbar werden, ſo freuete er ſich, daß er jetzt das Maß ſeiner Leiden voll mache, wodurch er zur Herrlichkeit eingehen und die Gläubigen in ihrem Glauben geſtärkt würden." Iſt nun dies die richtige Erklärung, ſo widerlegt ſich auch daraus die Anſicht, nach welcher das ἀντι in dem Worte ἀνταναπληρῶ den Begriff der Stellvertretung in ſich tragen ſoll. — Nun aber fragt ſich, in welchem Sinne Paulus ſeine Trübſale θλίψεις τοῦ Χριστοῦ nenne. Daß der Genitiv τοῦ Χριστοῦ dazu dienen ſoll, die Leiden des Ap. als ſolche zu bezeichnen, die er als Chriſt zu erdulden habe, iſt offenbar, allein über die genauere Beſtimmung des Verhältniſſes dieſes Genitivs zu dem denſelben regierenden Nomen kann man zweifelhaft ſein. Dieſes Abhängigkeitsverhältniß kann ein weiteres oder engeres ſein. Geht man von der Vorausſetzung aus, daß hier jenes ſtattfindet, ſo kann man geneigt ſein, den Genitiv durch: propter Christum zu überſetzen; allein es findet ſich kein Beiſpiel, durch welches ſich dieſe Erklärung rechtfertigen ließe; alle Stellen, auf welche ſich die Ausleger zu dieſem Zwecke berufen haben, als Epheſ. III, 1. 2 Tim. I, 8. Philem. 9. 13. 2 Cor. I, 5 ſind der Art, daß der in ihnen vorkommende Genitiv ſich ganz wohl auf eine andere, dem natürlichen Begriffe des Genitivs entſprechendere Weiſe erklären läßt. In den Stellen Epheſ. III, 1. 2 Tim. I, 8. Philem. 9 nennt Paulus ſich einen δέσμιον Ἰησοῦ Χριστοῦ; dieſer Ausdruck kann ohne Schwierigkeit ſo gefaßt werden, daß Paulus ſich dadurch als einen „Gefeſſelten Jeſu Chriſti, d. h. dem Chriſtus ſelbſt die Feſſeln angelegt hat", bezeichnet [121]). Nach der Analogie dieſer Stellen kann

121) Noch beſſer ſcheint es mir zu ſein, jenen Ausdruck ſo zu erklären, daß der Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ das Verhältniß der Angehörigkeit bezeichnet, ſo daß Paulus, wenn er ſich ὁ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt, damit ausdrücken will, daß er als der Gefeſſelte Jeſu Chriſto angehört.

man αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ erklären: „Die Leiden, die Christus dem Apostel auferlegt, wie Lücke überſetzt: afflictiones, quae Paulo apostolo, Christo auctore et auspice Christo, perferendae erant. - Doch darf man zu dieſer Erklärung erſt dann ſeine Zuflucht nehmen, wenn ſich der Genitiv hier nicht einfach als Subjectsgenitiv anſehen läßt. Als ſolchen faßt ihn nach dem Vorgange mehrerer älterer Ausleger Bähr, indem er ſagt: „In wiefern Chriſtus in den Herzen der Gläubigen wohnt und Paulus ſagen konnte: Ich lebe, aber nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir, in wiefern die Gläubigen Glieder an ihm, dem Haupte, und alſo mit ihm aufs innigſte verbunden ſind, Ein Ganzes mit ihm ausmachen; in ſofern ſind die Leiden der Gläubigen Chriſti Leiden ſelber; denn leidet Ein Glied, ſo leidet auch das Haupt mit.“ Darnach würde alſo P. ſeine Leiden θλίψεις τοῦ Χριστοῦ nennen, weil Chriſtus ſie mit ihm erduldet. Zur Rechtfertigung dieſer Auffaſſung beruft ſich Bähr auf Apg. IX, 4. 5. Hebr. XI, 26. 2 Cor. I, 5 und Offenb. Joh. I, 9. Dieſe Stellen beweiſen jedoch nicht, was ſie beweiſen ſollen. Apg. IX, 4. 5 ſagt Chriſtus zu Paulus: τί με διώκεις; ſo konnte der Herr, indem er ſich dem Paulus offenbarte, mit Recht ſprechen, da ja Paulus aus Haß gegen Chriſtus die Chriſten verfolgte und das Reich Chriſti zu zerſtören ſuchte; ſeine Verfolgung war in der That gegen Chriſtus ſelbſt gerichtet, wiewohl ſie nur deſſen Werk und Jünger treffen konnte [122]). Daraus jedoch, daß man mit Recht ſagen kann, Chriſtus werde auch

---

122) Dieſer Ausdruck bedarf alſo ſchwerlich einer ſolchen Rechtfertigung, wie Lücke giebt, indem er ſagt: Potuit quidem Paulus in visione quasi praesentem Christum ita sibi exprobrantem audire: τί με διώκεις; sed hoc quum visionis est, tum figuratae orationis et insolentioris. Abgeſehen davon, daß das quasi nicht hieher paßt, ſehe ich auch keinen Grund, jene Redeweiſe als eine ungewöhnliche und bildliche zu bezeichnen.

in seinem verklärten Zustande noch verfolgt, rechtfertigt es sich noch keineswegs, von Trübsalen zu reden, denen Christus auch jetzt noch unterworfen ist; noch weniger eignet sich zur Rechtfertigung jener Erklärung Hebr. XI, 26; 2 Cor. I, 5 können die Worte: *περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* mit Winer (Gr. S. 158) erklärt werden: „Die Leiden, welche Christus erduldet hatte, nämlich von den Feinden der göttlichen Wahrheit, die erneuern sich an uns." Die Stelle: Offenb. Joh. I, 9 endlich kann um so weniger etwas beweisen, als die Lesart schwankend ist. Statt der gewöhnlichen Lesart: *κοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει — — Ἰησοῦ Χριστοῦ* haben mehrere Autoritäten: *συγκοίνωνος ἐν τῇ θλίψει — — ἐν Ἰησοῦ* (was Lachmann sogar in den Text aufgenommen hat); doch selbst bei der gewöhnlichen Lesart zwingt nichts dazu, die Worte so zu verstehen, als nenne Johannes sich einen Genossen der Leiden, welche Christus in seinem verklärten Zustande zu ertragen habe, sondern sie können entweder mit Lücke erklärt werden: de consortione calamitatum etc., quae ex auctoritate Christi pendent; oder, was noch näher liegt, so, daß Johannes sich dadurch als einen Genossen der Trübsal, die Christus einst erlitten hat, bezeichnet. — So findet also jene Anschauungsweise, nach welcher die Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen im Leiden so aufgefaßt wird, daß, wenn der Jünger Trübsale hat, Christus diese mit ihm theilt, in der Schrift keine Bestätigung; vielmehr wird in derselben jene Gemeinschaft immer so dargestellt, daß, was Einer, als ein Jünger Christi duldet, ein Theilnehmen desselben an dem Leiden ist, was den Herrn selber betroffen hat. Diese Anschauungsweise liegt, wie schon bemerkt, den Worten Offenb. Joh. I, 9 zu Grunde; sie spricht sich aufs deutlichste in allen den Stellen aus, in denen das Leiden, welches den Jüngern des Herrn von der Welt bereitet wird, als ein Mitleiden mit Christo dargestellt wird: z. B. Röm. VIII, 17. (*εἴπερ συμπάσχομεν*) Phil. III, 10 (*κοινωνία τῶν παθη-*

μάτων αὐτοῦ) 1 Petr. IV, 13 (καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν); von ihr aus iſt auch Hebr. XIII, 13: τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες zu verſtehen, was Winer und Lücke mit Recht erklären: „Die Schmach, die einſt Chriſtus trug, ebenfalls tragend"; und eben daſſelbe gilt auch von den Worten: περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, die am beſten überſetzt werden: „Dieſelben Leiden, die Chriſtus einſt erduldete, finden auch bei uns reichlich ſtatt." Warum ſollte ſich nun der Ausdruck θλίψεις τοῦ Χριστοῦ hier nicht auf dieſelbe Weiſe erklären laſſen? Paulus meint bei dieſen Worten offenbar ſeine eignen Leiden, dieſe nennt er Trübſale Chriſti, weil es dieſelben Leiden waren, von denen Chriſtus betroffen worden war. Die Leiden der Jünger Chriſti waren ja auch in der That ihrem Weſen nach keine andern, als die Leiden Chriſti, denn die Verfolgungen, die ſie zu erdulden hatten, waren nicht in einem Privathaſſe gegen ihre Perſon, ſondern in dem Haſſe der Welt gegen Chriſtus begründet. Dieſe Auffaſſungsweiſe liegt offenbar der Erklärung: calamitates similes illis, quas Christus perpessus est, die ſich bei einigen Auslegern findet, zu Grunde; doch iſt dieſe Ueberſetzung ungenau, da das Verhältniß zwiſchen den Leiden Chriſti und denen ſeiner Jünger bei derſelben zu äußerlich und unbeſtimmt aufgefaßt iſt. Da ſich nun dieſe Erklärung nicht nur durch die Analogie ſo vieler Schriftſtellen, ſondern auch ſprachlich rechtfertigt, indem der Genitiv τοῦ Χριστοῦ dabei als einfacher Genitivus subject. genommen wird, ſo darf ſie gewiß für die richtige angeſehen werden.

Dem Bisherigen fügt der Ap. die Worte: ἐν τῇ σαρκί μου und ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ hinzu. Dieſe Worte können auf eine dreifache Weiſe mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Entweder kann man Beides mit θλίψεις τοῦ Χριστοῦ, oder mit dem Verbum ἀνταναπληρῶ (ἐν τῇ σαρκί μου) mit jenem, das ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ) mit dieſem verbinden. Am

meiſten hat die erſte Conſtruction gegen ſich; ſie iſt nicht nur grammatiſch hart, ſondern erzeugt auch eine unleidliche Tautologie, da die θλίψεις τοῦ Χριστοῦ ja keine andern ſind, als ſolche, die auch θλίψεις ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ genannt werden können. — Von grammatiſcher Seite empfiehlt ſich die zweite Verbindung am meiſten, nur iſt hiebei die Schwierigkeit nicht zu verkennen, daß P. dann gar nicht anzudeuten ſcheint, daß er unter den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ ſeine eignen Trübſale meine; doch geht dies auch ohne eine beſtimmte Hinweiſung ſchon aus dem Gedankenzuſammenhange ſelbſt hervor. Die dritte Conſtructionsweiſe hat nur die grammatiſche Härte gegen ſich, die jedoch, namentlich im N. T. nicht ohne Beiſpiel iſt; für dieſelbe iſt anzuführen, daß bei ihr der Gedanke des Apoſtels deſto klarer hervortritt. Mit unzweifelhafter Sicherheit läßt ſich hier ſchwerlich entſcheiden [123]). — Die Worte: ἐν τῇ σαρκί μου ſind nach Analogie der Stellen: Gal. VI, 17 und 2 Cor. IV, 10 zu überſetzen: „An meinem Fleiſche.“ [124]) Der Ap. weiſt dadurch auf ſeine Gefangenſchaft hin, in der er ſich bei Abfaſſung des Briefes befand und bezeichnet ſeine Leiden als ſolche, die nur ſein äußerliches Leben betreffen. In dem Zuſatze ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ darf ὑπέρ offenbar nicht in der Bedeutung der Stellvertretung genommen werden, es iſt vielmehr durch: in commodum zu überſetzen. — Was unter dem Leibe Chriſti zu verſtehen ſei, ſagt P. ſelbſt, indem er hinzufügt: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία [125]), wobei das zu

123) Bähr, Böhmer und Steiger erklären ſich für die Verbindung mit θλίψεων τοῦ Χριστοῦ.

124) Steiger will dagegen die urſprüngliche Bedeutung von ὑπέρ feſthalten; er überſetzt, indem er den Ausdruck: Leiden Chriſti, eben ſo erklärt, wie Bähr: „die Leiden, die Chriſtus in meinem Fleiſche für ſeinen Leib leidet.“ Bähr dagegen überſetzt: „an meinem Fleiſche“; allein, was ſoll man ſich unter Leiden, die Chriſtus an dem Fleiſche des Ap. erduldet, vorſtellen?

125) Die Variante: ὃς ſtatt ὅ, die ſich in einigen Codd. von m-

V. 18 Bemerkte zu vergleichen ist. Was das Verhältniß dieses zweiten Satzes zu dem vorhergehenden, mit dem er durch *καί* verbunden ist, betrifft, so ist er als Exegese jenes zu fassen, indem durch denselben theils die *παθήματα* näher bestimmt werden als *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* (*ἐν τῇ σαρκί μου*), theils der in *ὑπὲρ ὑμῶν* liegende Begriff in den Worten: *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ* eine weitere Ausdehnung erhält. Aus diesem Verhältnisse ergiebt sich, daß *χαίρω* dem Sinne nach mit hinüberzuziehen ist zu dem *ἀνταναπληρῶ*. — Zur Erklärung des ganzen Verses möge folgende Paraphrase dienen: Nun freue ich mich der Leiden, die ich zu eurem Besten erdulde, und ergänze mit Freuden das, was noch mangelt an den Trübsalen, die ich als ein Jünger Christi, ihm nachfolgend in seinen Leiden, zu ertragen habe an meinem Fleische, zum Besten seines Leibes, welcher ist die Gemeinde. —

Von der Erwähnung seiner Leiden kehrt der Ap. sogleich wieder zu dem Gedanken an seine Diakonie zurück. Während er sich vorher als einen Diakonos des Evangeliums bezeichnet hat, nennt er sich V. 25 einen *διάκονος τῆς ἐκκλησίας*: *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. Ein *διάκονος τῆς ἐκκλησίας* war P., sofern er ein Diener des Evangeliums (V. 23) war; denn, wenn er das Evangelium verkündigte, so geschah dies im Dienste der Gemeinde, zu ihrer Förderung [126]). Dieser *διάκονος* ist Paulus geworden, wie er sagt: *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς*. Das Wort *οἰκονομία* bezeichnet ursprünglich die Thätigkeit oder das

---

tergeordnetem Range befindet, ist wohl nur aus einem Versehen zu erklären. Die Beziehung des Relativs auf *αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*) giebt durchaus keinen Sinn. —

126) Grotius: Qui evangelio servit, idem ecclesiae servit; nam evangelium datum est colligendae et servandae ecclesiae causa.

Amt eines οἰκόνομος, i. e. eines Hausverwalters, der im Namen des Herrn das Hausweſen unter ſich und zu verwalten hat; vergl. Luc. XVI, 2. Doch tritt dieſe beſtimmte Beziehung auf ein Hausweſen in dem Worte zuweilen zurück und es wird überhaupt von der Verwaltung anvertrauter Güter, ja in noch allgemeinerem Sinne von Verwaltung, Einrichtung überhaupt gebraucht. In der vorliegenden Stelle läßt ſich indeß die urſprüngliche Bedeutung feſthalten, denn, wie Bähr richtig bemerkt: „Gott oder Chriſtus wird als der Herr des Hauſes (der Gemeinde) gedacht, die Apoſtel ſind die Verwalter, die die Hausgenoſſen mit allem Nöthigen zu verſehen und mit dem, was ihnen anvertraut iſt, gut zu ſchalten, d. h. treu zu ſein haben"; vergl. 1 Petr. IV, 10 und 1 Cor. IV, 1, wo Paulus ſich einen: οἰκόνομος μυστηρίων θεοῦ nennt. Zwar ſcheint der Zuſatz τοῦ θεοῦ darauf hinzuweiſen, daß jener Ausdruck hier in ſeinem allgemeinſten Sinne zu nehmen ſei und alſo die anordnende Thätigkeit Gottes bezeichne; allein dies verbietet doch das folgende: τὴν δοθεῖσάν μοι. Zur Erklärung dieſer auffallenden Verbindungsweiſe kann die Vergleichung der beiden Stellen: Röm. XV, 15 und 1 Cor. III, 10 dienen. An dieſen beiden Stellen bedient ſich P. des Ausdrucks χάρις, womit er, wie bekannt, gleichfalls ſein Apoſtelamt bezeichnet. An der erſtern Stelle nun heißt es: ἡ χάρις, ἡ δοθεῖσά μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ; an der zweiten aber: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ δοθεῖσά μοι; dieſer letztere Ausdruck darf nicht ohne Weiteres als gleichbedeutend mit jenem genommen werden, ſo daß man ſagen könnte, der Genitiv τοῦ θεοῦ ſtehe für: ὑπὸ τοῦ θεοῦ, vielmehr iſt er daraus zu erklären, daß der Ap. ſein Apoſtelamt χάρις nennt, ſofern es ihm durch die Gnade Gottes anvertrauet war. Indem der Apoſtel nun die Thätigkeit Gottes, durch die ihm das Amt zugetheilt worden, im Auge hat, nennt er dieſes ſelbſt: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ δοθεῖσά μοι; indem ihm aber dieſe in ſeinen Gedanken mehr zurücktritt, bedient er ſich

jenes anderen Ausdrucks. So erklärt sich auch hier der Ausdruck: ἡ οἰκονομία τοῦ θεοῦ, ἡ δοθεῖσά μοι. Da dem Ap. das Amt des οἰκόνομος durch die οἰκονομία τοῦ θεοῦ übertragen ist und er eben dieses besonders im Gedanken hat, so bezeichnet er jenes Amt selbst durch: οἰκονομία τοῦ θεοῦ, dem er dann, da dieser Ausdruck für sich mißverständlich sein würde, ἡ δοθεῖσά μοι hinzufügt. — Die Worte εἰς ὑμᾶς können ihrer Stellung nach zwar mit dem Folgenden verbunden werden; natürlicher aber ist es doch, sie mit τὴν δοθεῖσάν μοι zu verbinden, in der Bedeutung: „in Beziehung auf euch" oder „an euch." Diese Construction rechtfertigt sich überdies durch die Vergleichung von Ephes. III, 2, einer Stelle, die hier überhaupt zu berücksichtigen ist. Mit Recht macht auch hier, wie bereits zu ὑπὲρ ὑμῶν V. 24, Flatt darauf aufmerksam, daß sich ὑμᾶς nicht allein auf die Colosser und Laodiceer, sondern auf die Heiden überhaupt bezieht. —

An das Bisherige schließt sich der Infinitiv πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ an, der als Infinitiv der Absicht entweder von τὴν δοθεῖσάν μοι abhängig gedacht werden kann, um anzuzeigen, in welcher Absicht dem Ap. das ihm anvertraute Amt übergeben worden, oder auf ἧς ἐγενόμην διάκονος zurückzubeziehen ist, so daß er angiebt, zu welchem Zwecke P. ein διάκονος der Kirche geworden ist. Die letztere Construction ist wohl vorzuziehen, da das ἧς ἐγ. διάκ. den Hauptgedanken des Satzes enthält. Die Bedeutung des Ausdrucks: πληροῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ist sehr schwankend. Die einzige Stelle im N. T., die sich mit dieser vergleichen läßt, ist Röm. XV, 19, wo es heißt: ὥστε με ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ — — μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Ließe es sich nun auch denken, daß dies für: πᾶσαν τὴν γῆν πεπληρωκέναι τοῦ εὐαγγελίου (vergl. Apg. V, 28). gesetzt ist; so kann doch eine solche Erklärung an unsrer Stelle nicht stattfinden, da hier eine Hinweisung auf das Oertliche ganz fehlt; eben dadurch wird

dieſelbe aber auch an jener Stelle mehr als unwahrſcheinlich. Die Ausleger haben nun auf verſchiedene Weiſe zu helfen geſucht: de Wette nimmt πεπληρωκέναι an beiden Stellen in der Bedeutung: „ausrichten", indem εὐαγγέλ. (oder h. l. λόγον τοῦ θεοῦ) als ein Dienſt gedacht werde; eben ſo Wahl, der erklärt: institutionem τοῦ λόγ. τ. θεοῦ absolvere. Allein kann auch τὸ εὐαγγέλιον das Amt der evangeliſchen Verkündigung bezeichnen, ſo doch ſchwerlich der Ausdruck: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Calixt nimmt λόγος τ. θ. als göttliche Verheißung, eine Bedeutung, die jenes Wort allerdings nicht ſelten hat, dann erklärt ſich πληροῦν leicht; der Inhalt der Verheißung wäre nach dem Folgenden, die Berufung der Heiden zur Theilnahme an dem Reiche Gottes [127]). Daß dieſe in der That verheißen war, lehrt Röm. XV, 9 ff. Allein dieſer Erklärung ſteht nicht nur die Stelle Röm. XV, 19 entgegen, ſondern auch der Umſtand, daß die Apoſtel Chriſti ſich ſonſt nie als ſolche bezeichnen, durch welche eine Verheißung Gottes erfüllt wird. Storr und Flatt erklären πληροῦν h. l. mit Hinweiſung auf IV, 3 und 1 Makk. IV, 19 durch: tradere, docere, was ſich jedoch aus jenen Stellen nicht rechtfertigen läßt. Bähr bezieht ſich auf Vitringa, welcher πληρῶσαι mit dem hebr. מָלֵא zuſammenſtellt, welches implere bedeute, aber oft auch für docere gebraucht werde, und auf Strato, welcher ſagt: propius autem videtur significare, non simpliciter docere, sed perfecte docere. Aus dem hebr. Sprachgebrauch folgert auch Bähr für πληρῶσαι die Bedeutung: perfecte et prospero successu docere, wie auch die Meiſten überſetzen. Allein der Nebenbegriff des prospero successu paßt hier, wo der Ap. von dem ihm übertragenen

127) Dieſe Erklärung findet ſich ſchon bei Beza: Sermonem dei vocat promissiones partim de Christo in genere, partim de vocatione gentium. Eas igitur dominus praestitit misso ad gentes apostolo, qui Christum eis patefaceret. —

Amte ſpricht, nicht in den Zuſammenhang. Nach dieſem kann die Rede nur von der Verkündigung des Wortes Gottes ſein; deshalb iſt es am natürlichſten, entweder aus der Gebrauchsweiſe des Wortes πληροῦν, die ſich Apg. V, 28 findet, die Bedeutung „ausbreiten" abzuleiten und dieſe ſowohl hier, als auch Röm. XV, 19 anzuwenden, oder auch mit Steiger den Ausdruck daraus zu erklären, daß eine Lehre als leer erſcheint, ehe ſie gelehrt wird. „Auch die Offenbarung Gottes will realiſirt, ins Leben eingeführt und ſo erfüllt werden." [128])

Indem P. durch ſeine Predigt unter den Heiden den verborgenen Rathſchluß Gottes offenbarte, ſofern durch ſie der durch Chriſtus realiſirte Erlöſungsplan Gottes erkannt und ins Leben eingeführt wurde, ſo konnte er die Verkündigung des göttlichen Wortes mit Recht als eine Erfüllung deſſelben bezeichnen; dieſe Auffaſſung dürfte um ſo mehr für die richtige gelten, als ſich dem Ausdrucke τὸν λόγον τοῦ θεοῦ V. 26 als Appoſition τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον κ. τ. λ. anſchließt.

V. 26. *Τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ· 27. οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν,*

---

128) Als unhaltbar müſſen folgende Erklärungen gelten: die des Chryſoſtomus: *περὶ τῶν ἐθνῶν λέγει· δεικνὺς αὐτοὺς ἔτι σαλευομένους τῷ εἰπεῖν πληρῶσαι*; die des Theodoret: *ὥστε πάντας ὑμᾶς τῆς θείας ἐμπλῆσαι διδασκαλίας*; die des Calvin: finem adscribit sui ministerii, ut efficax sit dei sermo; quod fit, dum obedienter recipitur. Verbo suo efficaciam et effectum dat deus per apostolos. — Auch darf an eine bisherige unvollſtändige Verkündigung des Wortes nicht gedacht werden, und Theophylact hat Unrecht, wenn er ſagt: *διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν πληρῶσαι, δείκνυσιν ὅτι λείπονται.* —

ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Aus der Vergleichung der Stellen Röm. XVI, 25. 1 Cor. II, 7 — 10. Epheſ. I, 9 u. a. m. geht hervor, daß dem Ap. der Ausdruck μυστήριον gebräuchlich war, um damit den ewigen Rathſchluß Gottes zur Erlöſung der Welt in Chriſto, der von keinem Menſchen erkannt war, ehe Gott ihn offenbarte, zu bezeichnen. Vornehmlich aber bedient er ſich dieſes Wortes, wenn er von dem göttlichen Rathſchluſſe redet, nach dem auch die Heiden zur Mitgliedſchaft an dem Reiche Gottes beſtimmt waren; vergl. Epheſ. III, 6 εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. So wie es nun Epheſ. III, 5 von dieſem Myſterium heißt: ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ſo fährt der Apoſtel hier fort: τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. Die Hinzufügung dieſer Worte erklärt ſich theils aus der Abſicht, die Tiefe der Verborgenheit hervorzuheben, theils aus der Rückſicht auf die nun geſchehene φανέρωσις. Daß es den Propheten des A. B. vergönnt war, einzelne Blicke in jenen Rathſchluß Gottes zu thun, kann um ſo weniger gegen die Richtigkeit des in dieſen Worten liegenden Gedankens geltend gemacht werden, da, wenn ſie auch verkündigen, daß das Reich des Meſſias ſich auch über die Heiden ausdehnen werde (vergl. Röm. XV, 9 ff.), ihnen doch verborgen war, wie die Heiden zu dem Heile gelangen würden. — Die Zuſammenſtellung von μυστήριον und ἀποκρυμμένον findet ſich nur noch Epheſ. III, 9. Die Worte: ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν drücken zuſammen den Begriff „von Ewigkeit her" aus. Gewöhnlicher heißt es ἀπὸ τοῦ αἰῶνος Apg. XV, 18; ἀπὸ τῶν αἰώνων kommt dagegen Epheſ. III, 9 vor. Der Ausdruck ἀπὸ τῶν γενεῶν findet ſich ſonſt nicht im N. T., doch iſt γενεαί oft dem Worte αἰῶνες gleichbedeutend gebraucht; vergl. namentlich Luc. I, 50 mit Offenb. Joh. I, 6. Der Begriff „von Ewigkeit her" erklärt ſich aus der Bedeutung jener Worte,

nach der sie die Zeitdauer bezeichnen [129]). Die Zusammenstellung der beiden Ausdrücke hat ihren Grund in dem Bestreben des Ap., den Gedanken, daß jener Rathschluß weder ein in späterer Zeit erst gefaßter noch auch ein früher schon offenbar gewordener sei, hervorzuheben. Die Absicht des Ap. hiebei war offenbar die, die Gnade Gottes, die denen zu Theil geworden, denen jenes Geheimniß jetzt sich offenbart hatte, in ein desto helleres Licht treten zu lassen. Hier bricht der Apostel die bisherige Construction plötzlich ab; statt nämlich mit einem dem ἀποκεκρυμμένον entsprechenden Participp fortzufahren, setzt er ein Temp. fin. νυνὶ δὲ ἐφανερώθη; zwar findet sich statt dessen in D. E. g. r. φανερωθέν und in den Codd. 10. 20. und einigen andern: ὃ νῦν ἐφανερώθη; allein theils sind diese Handschriften von zu geringem Ansehen, um nach ihnen die gewöhnliche Lesart ändern zu dürfen, theils erklären sich die von ihnen gebotenen Varianten leicht aus dem Bestreben, das hier stattfindende Anakoluth zu vermeiden. Auf dem νυνί ruht im Gegensatz gegen das vorhergehende: ἀπὸ τῶν αἰώνων ꝛc. ein besonderer Nachdruck; die Partikel δέ bezieht sich auf den Gegensatz des ἐφανερώθη zu ἀποκεκρυμμένον. Das Verbum φανεροῦν kommt im N. T. öfter vor von der göttli-

129) Daß αἰῶνες und γενεαί ursprünglich verschiedene Begriffe sind, ergiebt sich aus der Etymologie der Wörter; αἰών wahrscheinlich von ἄω stammend, bedeutet ursprünglich: die Lebenskraft, das Leben — dann weiter die Lebensdauer, die Zeit; auch eine bestimmte Zeitperiode; γενεά bedeutet ursprünglich die Geburt, dann das Geschlecht, das Menschengeschlecht, die Generation i. e. die Dauer eines Menschenlebens; dann wird es auch zur Bezeichnung der verschiedenen Weltperioden gebraucht, so treffen zuletzt beide Worte in der Bedeutung fast ganz zusammen und können demnach synonym wie h. l. stehen. Uebrigens ist zu bemerken, daß jene Ausdrücke eigentlich nur so viel als: „von Anfang der Zeiten" bedeuten, dann aber den Sinn „von Ewigkeit her" erhalten. Ganz unrichtig ist offenbar die Bemerkung Bengel's: Aeones referuntur ad angelos, generationes ad homines.

chen Offenbarung des von Ewigkeit her verborgenen Rathschlusses Gottes; Röm. XIV (XVI), 25, wo es eben so wie hier sich auf μυστήριον bezieht, 2 Tim. I, 10 (vergl. auch Mark. IV, 22). Durch die Worte τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ (i. e. τοῦ θεοῦ) giebt Paulus an, wem jene Offenbarung zu Theil geworden. Wer aber sind diese ἅγιοι τοῦ θεοῦ? Dem bekannten Sprachgebrauch des Ap. nach könnte man hierunter überhaupt die Christen verstehen; allein dann enthielte der Gedanke offenbar eine Unrichtigkeit, denn jener Rathschluß, wie er auch die Heiden mitumfaßt, war ja gar vielen Judenchristen keineswegs offenbar geworden; deshalb könnte man geneigt sein, in den folgenden Worten: οἷς ἠθέλησεν ..... eine Begränzung jenes allgemeinen Begriffs zu finden, so daß der Sinn wäre: „das Geheimniß ist den heiligen Gottes (i. e. denjenigen unter den Christen) enthüllt worden, denen Gott habe kund thun wollen"; dieser Auffassung jedoch widerstrebt die einfache Structur des Satzes. Da es nun in der Parallelstelle Ephes. III, 5 heißt, das Mysterium Christi sei in früheren Zeiten den Menschenkindern nicht bekannt geworden: ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, so ließe sich daraus schließen, daß h. l. unter den Heiligen Gottes keine Andern, als die Apostel und Propheten Gottes zu verstehen seien. Dagegen jedoch erhebt sich das Bedenken, daß der Ap. für die Leser des Colosserbriefes unverständlich geschrieben hätte, indem hier nichts darauf hindeutet, daß er bei jenem Ausdrucke jene bestimmten Personen im Auge gehabt habe; wollte er, daß die Colosser nur an diese und keine andern dabei denken sollten, so hätte er eine solche genauere Bestimmung unmöglich weglassen können [130]). So bleibt denn nichts anderes übrig, als dem Ausdrucke des Ap. die

130) Wenn sich in einigen Handschriften F. G. ἀποστόλοις hinzugefügt findet, so ist dieser Zusatz als aus Ephes. III, 5 herübergenommen zu betrachten.

Unbestimmtheit zu lassen, in der er selbst sich desselben bedient hat, und als Erklärung nur zu bemerken, daß er unter den Heiligen Gottes diejenigen versteht, denen Gott jenes Geheimniß geoffenbart hat. Waren dies nun auch diejenigen, die der Ap. in dem Epheserbrief als die Apostel und Propheten bezeichnet, so liegt es ihm doch hier nicht daran, dies ausdrücklich zu bemerken.

Das Relativ οἷς, durch welches V. 27 mit dem vorhergehenden in Verbindung steht, ist am besten durch: „als welchen" zu übersetzen. — Das Verbum ἠθέλησεν fassen mehrere Ausleger (namentlich auch Böhmer und Bähr) in dem Sinne, daß P. dadurch hervorheben wolle, daß das φανεροῦν und γνωρίσαι sich auf den freien, gnädigen Rathschluß Gottes gründet. Eine Vergleichung mit Ephes. I, 9 scheint dies zu bestätigen; doch bleibt die Richtigkeit dieser Auffassung mindestens zweifelhaft, da P. es nicht weiter andeutet, daß die Hervorhebung jenes Begriffs hier seine Absicht gewesen sei. — Das zu ἠθέλησεν gehörige Verbum γνωρίσαι ist an und für sich zwar synonym mit φανεροῦν; hier aber unterscheidet es sich von demselben so, daß ἐφανερώθη auf die Bekanntmachung durch Offenbarung (κατ' ἀποκάλυψιν) geht, γνωρίσαι aber auf die Bekanntmachung durch die Erfahrung [131]); das Geheimniß selbst konnte nur auf jene Weise enthüllt werden, vergl. Ephes. III, 3; wie überschwänglich herrlich aber dasselbe ἐν τοῖς ἔθνεσιν sei, konnte nur aus der Erfahrung von seiner Wirksamkeit unter den Heiden bekannt werden, wiewohl auch dies nicht ohne die Erleuchtung von oben geschehen konnte. Was Gott seinen Heiligen hat bekannt machen wollen, ge-

131) Nicht genau ist die Bemerkung Bähr's, daß γνωρίσαι h. l. etwas mehr, etwas weiteres sei als φανεροῦν; daß, während in φαν. der Begriff des Enthüllens jenes Geheimnisses liegt, γνωρ. das völlige Bekanntmachen mit dem Wesen desselben bezeichne.

ben die folgenden Worte: τίς ὁ πλοῦτος [132]) τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν an. Das Fragewort τίς in der Verbindung mit ὁ πλοῦτος ist hier schwerlich durch: qualis zu übersetzen, denn nicht die Art und Beschaffenheit des Reichthums wollte Gott seinen Heiligen bekannt machen, sondern den Reichthum selber, so daß τίς nur gesetzt ist, um den Begriff des Reichthums recht hervorzuheben [133]); ὁ πλοῦτος τῆς δόξης darf nicht so erklärt werden, daß δόξης als ein adjectiver Zusatz zu πλοῦτος angesehen wird, denn nicht πλοῦτος, sondern δόξα ist hier der Hauptbegriff; will man demnach eins der beiden Wörter adjectivisch fassen, so kann dies nur πλοῦτος sein, so daß man also nicht übersetzen darf: „der herrliche Reichthum", sondern: „die reiche, überschwängliche Herrlichkeit." [134]) Eine solche Umschreibung ist jedoch um so weniger räthlich, als die eigenthümliche Kraft des Ausdrucks dadurch geschwächt wird. Von wessen Herrlichkeit hier die Rede ist, giebt τοῦ μυστηρίου τούτου

---

132) Statt τίς ὁ πλοῦτος findet sich in den Codd. A. B. D. E. und in vielen Minuskelhandschriften, so wie bei Clemens Alex., Euseb., Theophyl. und Oecumen. das Neutrum τί τὸ πλοῦτος, was Lachmann auch in den Text aufgenommen; wahrscheinlich ist dies die richtige Lesart, wenigstens ist an einigen andern Stellen, als Phil. IV, 9. Ephes. II, 7. III, 8. 16. Col. II, 2 das Neutrum beglaubigter als das Mascul., obwohl in der classischen Gräcität nur dieses vorkommt, was auch an mehreren andern Stellen des N. T. unbezweifelte Lesart ist. S. Winer's Gr. §. 9. Anm. 2.

133) Durch die Hinzufügung des τίς ist der Gedanke kein wesentlich anderer, als er ohne dasselbe sein würde; wirklich findet sich auch in einigen Codd. nur der Accus. τὸν πλοῦτον oder τὸ πλοῦτος; der einzige Unterschied ist, daß dadurch auf den Begriff von πλοῦτος ein stärkerer Accent fällt; anders verhielte es sich, wenn τίς wirklich durch qualis zu erklären wäre; mit Recht sagt aber Bähr, daß man bei der ersten und einfachen Bedeutung bleiben müsse.

134) Unrichtig demnach Beza: gloriosae divitiae; und Luther: „der herrliche Reichthum"; vergl. Röm. II, 4. VI, 4. 2 Cor. VIII, 2. 2 Thessal. II, 11. 1 Tim. VI, 17.

an; es ist dies das Mysterium, von welchem P. so eben gesprochen hat; τούτου weist also auf das vorhergehende: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ꝛc. zurück. Durch die folgenden Worte ἐν τοῖς ἔθνεσιν wird angegeben, wo sich solcher Reichthum der Herrlichkeit jenes Mysteriums erweist; nimmt man ἐν in seiner ursprünglichsten Bedeutung, so würde man hier an das innere Leben der Heiden zu denken haben; natürlicher indeß ist es offenbar ἐν durch „unter" oder „bei" zu erklären, so daß der Gedanke des Apostels der ist: Wie überschwänglich die Herrlichkeit jenes göttlichen Rathschlusses ist, zeigt sich bei den Heiden; nämlich durch die wunderbaren Wirkungen, welche die Verkündigung desselben bei den Heiden hervorbrachte. Nominatim, sagt Calvin, in gentibus apparuisse docet has divitias: quid enim magis admirabile, quam gentiles, qui tot saeculis demersi fuerant in morte, ut viderentur penitus desperati, repente accenseri Dei filiis et hereditatem salutis accipere? Der Apostel hätte den Gedanken hier abschließen können; indeß läßt sich nicht leugnen, daß derselbe doch mangelhaft erscheinen würde, denn einerseits hat der Ap. noch nicht darauf hingedeutet, was der Inhalt jenes Mysteriums sei, andrerseits auch nicht, wodurch es sich bei den Heiden als ein so überschwänglich herrliches beweist. — Wie, wenn er dies in den folgenden zwei kurzen Sätzen thut? Dem Gedankenzusammenhange nach wäre dies offenbar durchaus zweckmäßig. Es fragt sich also zuerst, ob die ersten Worte: ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν wirklich den Inhalt jenes Mysteriums angeben? Hier ist zunächst eine Verschiedenheit der Lesart zu berücksichtigen. Statt des gewöhnlichen ὅς findet sich in den Codd. A. F. G. 17, in der Vulg., Ital. und beim Hilarius das Neutrum ὅ. Liest man nun vorher ὁ πλοῦτος (wie dies die Codd. P. G. thun), so kann das Relativ ὅ nur auf τοῦ μυστηρίου τούτου zurückbezogen werden, wogegen das Mascul. ὅς, nach der Regel, daß das Relativum sich in seinem Geschlechte oft statt nach dem vor-

ben die folgenden Worte: τίς ὁ πλοῦτος [132]) τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν an. Das Fragewort τίς in der Verbindung mit ὁ πλοῦτος ist hier schwerlich durch: qualis zu übersetzen, denn nicht die Art und Beschaffenheit des Reichthums wollte Gott seinen Heiligen bekannt machen, sondern den Reichthum selber, so daß τίς nur gesetzt ist, um den Begriff des Reichthums recht hervorzuheben [133]); ὁ πλοῦτος τῆς δόξης darf nicht so erklärt werden, daß δόξης als ein adjectiver Zusatz zu πλοῦτος angesehen wird, denn nicht πλοῦτος, sondern δόξα ist hier der Hauptbegriff; will man demnach eins der beiden Wörter adjectivisch fassen, so kann dies nur πλοῦτος sein, so daß man also nicht übersetzen darf: „der herrliche Reichthum", sondern: „die reiche, überschwängliche Herrlichkeit." [134]) Eine solche Umschreibung ist jedoch um so weniger räthlich, als die eigenthümliche Kraft des Ausdrucks dadurch geschwächt wird. Von wessen Herrlichkeit hier die Rede ist, giebt τοῦ μυστηρίου τούτου

---

132) Statt τίς ὁ πλοῦτος findet sich in den Codd. A. B. D. E. und in vielen Minuskelhandschriften, so wie bei Clemens Alex., Euseb., Theophyl. und Oecumen. das Neutrum τί τὸ πλοῦτος, was Lachmann auch in den Text aufgenommen; wahrscheinlich ist dies die richtige Lesart, wenigstens ist an einigen andern Stellen, als Phil. IV, 9. Ephes. II, 7. III, 8. 16. Col. II, 2 das Neutrum beglaubigter als das Mascul., obwohl in der classischen Gräcität nur dieses vorkommt, was auch an mehreren andern Stellen des N. T. unbezweifelte Lesart ist. S. Winer's Gr. §. 9. Anm. 2.

133) Durch die Hinzufügung des τίς ist der Gedanke kein wesentlich anderer, als er ohne dasselbe sein würde; wirklich findet sich auch in einigen Codd. nur der Accus. τὸν πλοῦτον oder τὸ πλοῦτος; der einzige Unterschied ist, daß dadurch auf den Begriff von πλοῦτος ein stärkerer Accent fällt; anders verhielte es sich, wenn τίς wirklich durch qualis zu erklären wäre; mit Recht sagt aber Bähr, daß man bei der ersten und einfachen Bedeutung bleiben müsse.

134) Unrichtig demnach Beza: gloriosae divitiae; und Luther: „der herrliche Reichthum"; vergl. Röm. II, 4. VI, 4. 2 Cor. VIII, 2. 2 Thessal. II, 11. 1 Tim. VI, 17.

an; es ist dies das Mysterium, von welchem P. so eben gesprochen hat; τούτου weist also auf das vorhergehende: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ꝛc. zurück. Durch die folgenden Worte ἐν τοῖς ἔθνεσιν wird angegeben, wo sich solcher Reichthum der Herrlichkeit jenes Mysteriums erweist; nimmt man ἐν in seiner ursprünglichsten Bedeutung, so würde man hier an das innere Leben der Heiden zu denken haben; natürlicher indeß ist es offenbar ἐν durch „unter" oder „bei" zu erklären, so daß der Gedanke des Apostels der ist: Wie überschwänglich die Herrlichkeit jenes göttlichen Rathschlusses ist, zeigt sich bei den Heiden; nämlich durch die wunderbaren Wirkungen, welche die Verkündigung desselben bei den Heiden hervorbrachte. Nominatim, sagt Calvin, in gentibus apparuisse docet has divitias: quid enim magis admirabile, quam gentiles, qui tot saeculis demersi fuerant in morte, ut viderentur penitus desperati, repente accenseri Dei filiis et hereditatem salutis accipere? Der Apostel hätte den Gedanken hier abschließen können; indeß läßt sich nicht leugnen, daß derselbe doch mangelhaft erscheinen würde, denn einerseits hat der Ap. noch nicht darauf hingedeutet, was der Inhalt jenes Mysteriums sei, andrerseits auch nicht, wodurch es sich bei den Heiden als ein so überschwänglich herrliches beweist. — Wie, wenn er dies in den folgenden zwei kurzen Sätzen thut? Dem Gedankenzusammenhange nach wäre dies offenbar durchaus zweckmäßig. Es fragt sich also zuerst, ob die ersten Worte: ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν wirklich den Inhalt jenes Mysteriums angeben? Hier ist zunächst eine Verschiedenheit der Lesart zu berücksichtigen. Statt des gewöhnlichen ὅς findet sich in den Codd. A. F. G. 17, in der Vulg., Ital. und beim Hilarius das Neutrum ὅ. Liest man nun vorher ὃ πλοῦτος (wie dies die Codd. P. G. thun), so kann das Relativ ὅ nur auf τοῦ μυστηρίου τούτου zurückbezogen werden, wogegen das Mascul. ὅς, nach der Regel, daß das Relativum sich in seinem Geschlechte oft statt nach dem vor-

hergehenden, nach dem folgenden Worte, mit dem es in Verbindung ſteht, richtet, die Wahl läßt, es entweder mit ὁ πλοῦτος (oder: τὸ πλοῦτος, denn das iſt in dieſem Falle von keinem Belang) oder auch mit τοῦ μυστηρίου zu verbinden; außerdem aber läßt es ſich auch auf τῆς δόξης beziehen. Welche Beziehung iſt nun die richtige? Böhmer verlangt die Verbindung des Relativs mit ὁ (τὸ) πλοῦτος; allein hiegegen ſpricht, daß in der Verbindung von ὃ πλοῦτος τῆς δόξης nicht jenes, ſondern dieſes das eigentliche Hauptwort iſt; eher alſo, als auf πλοῦτος ließe ſich das Relativ auf δόξης beziehen. Allein noch paſſender erſcheint die Verbindung mit τοῦ μυστηρίου, da eben dies der noch näher zu beſtimmende Hauptbegriff iſt, und auch das dabeiſtehende τούτου das Relativ faſt mit Gewalt an ſich zieht. So ſpricht denn die Structur des Satzes dafür, in den Worten ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν die nähere Beſtimmung des Myſteriums zu finden. Die Präpoſition ἐν iſt auch hier wieder durch „unter" oder „bei" zu erklären; in ὑμῖν redet P. zwar die Coloſſer an, doch ſo, daß er, wie in ὑμᾶς V. 25, darin die Heiden überhaupt einſchließt. Der Gedanke iſt demnach: dieſes Myſterium beſteht darin, daß Chriſtus bei euch, den Heiden, iſt. Freilich würde Paulus dadurch nur die eine Seite des göttlichen Rathſchluſſes hervorheben, nämlich die, daß Chriſtus auch den Heiden zum Erlöſer beſtimmt iſt; allein gerade dieſe Seite iſt es ja, die P. ſo häufig mit beſonderem Nachdrucke hervorhebt. Laſſen ſich nun die folgenden Worte: ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης ſo faſſen, daß ſie auf die Herrlichkeit dieſes göttlichen Rathſchluſſes hinweiſen? Gewiß, denn gerade darin offenbart ſich ja dieſelbe, daß Chriſtus auch unter den Heiden, von denen Paulus Epheſ. II, 12 ſagt: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, die lebendige Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes wirkte; daß aber Chriſtus ſelbſt als die ἐλπίς bezeichnet wird, macht keine Schwierigkeit, eine ähnliche Ausdrucksweiſe findet ſich ja

öfter in der heil. Schrift, wenn Christus z. B. ἡ ζωή oder ἀνάστασις und dergl. genannt wird; sie erklärt sich daraus, daß Christus der alleinige Grund der Hoffnung ist, in ihm uns die Hoffnung der ewigen Herrlichkeit mitgetheilt ist. — So gefaßt ergiebt sich demnach ein bei aller Kürze des Ausdrucks doch klarer und passender Gedankenzusammenhang; die Schwierigkeit des Ausdrucks hat ihren Grund theils in der plötzlich eintretenden Application auf die Colosser, theils in dem Hineilen auf den in V. 28 enthaltenen Gedanken.[135]).

---

135) Diese Erklärung von V. 27 stimmt mit der, die Bähr giebt, im Wesentlichen überein; nur ist gegen Bähr zu bemerken, daß der Hauptgesichtspunkt, von welchem aus P. diesen Vers dem vorhergehenden hinzufügt, nicht der ist, um dadurch anzugeben, „woher die Offenbarung rühre, daß Gott, und zwar nach seinem freien Rathschluß, es so gewollt"; vielmehr will der Ap. durch diesen Vers hervorheben, daß der Rathschluß der göttlichen Erbarmung zur Erlösung Aller sich in seiner überschwänglichen Herrlichkeit unter den Heiden kund thue, dadurch daß derselbe unter ihnen die lebendige Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit wirke. — Anders als es hier geschehen ist, faßt Böhmer den Gedanken auf. — Den Ausdruck ἡ δόξα τοῦ μυστηρίου τούτου erklärt er so, daß die δόξα „den splendor internus der wahren Christusjünger, das mit moralischer Würde gepaarte Christenglück" bezeichnet. Das Relativum ὅ bezieht er auf πλοῦτος: indem er erklärt: „Welcher Reichthum Christus ist, d. h. der Urheber der Fülle von herrlichen Segnungen, die in (und bei) den Heiden sich entdecken lassen, ist Christus"; der Präp. ἐν wird die Bedeutung: „in" vindicirt: „der Urheber jener Herrlichkeitsfülle ist Christus, der in euch ist, d. h. mit euch vereinigt ist." Die letzten Worte: ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης erklärt er so: „Der mit euch vereinte Christus hat euch die Hoffnung eingeflößt, daß ihr die Herrlichkeit in ihrer Vollendung in einer bessern Welt empfangen werdet." — Abgesehen davon, daß diese ganze Erklärung gar sehr an Unklarheit leidet, ist zu bemerken, daß δόξα nicht von der Herrlichkeit der Heidenchristen, sondern von der des Mysteriums zu verstehen ist, daß ὅ mit Unrecht auf πλοῦτος bezogen und diesem Relativum eine nicht zu rechtfertigende Deutung gegeben wird. Und wie läßt es sich überdies reimen, daß der Ap. einmal als Urheber der Herrlichkeit der Christusgläubigen das Mysterium bezeichnen

Unmittelbar an *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* anſchließend, fährt P. V. 28 fort: *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν, νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον, καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Durch *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν* deutet Paulus an, daß der Chriſtus, der „auch in den Heiden wirkt und ſie lebendig und ſelig macht", der Gegenſtand ſeiner Verkündigung ſei, denn Paulus weiß nur von einem ſolchen Chriſtus, durch den Alle, nicht bloß die Juden, ſondern auch die Heiden, mit Gott verſöhnt ſind. Wie dieſe Ver-

---

und dann wieder als Urheber des Reichthums dieſer Herrlichkeit Chriſtus nennen ſoll? Böhmer hat ſelbſt das Auffallende, das hierin liegt, gefühlt, indem er bei der Erklärung von *ὅ ἐστιν Χριστός* fragt: „Aber ſteht nicht dieſe Idee im Widerſpruch mit der oben erwähnten, daß jener Urplan Gottes dieſe Fülle erzeugt habe?" Er hilft ſich dann freilich damit, daß er ſagt: „Keineswegs! denn jener Urplan konnte nur in Verbindung mit Chriſtus eine Fülle von Herrlichkeit den Heidenvölkern mittheilen." Allein trotz dieſer Aushülfe müßte man doch ſagen, daß der Ap. weder klar gedacht noch auch ſich klar ausgedrückt habe, wenn die Deutung Böhmer's die richtige wäre. — Mehrere andere Deutungen, als die von Storr (der *δόξα* unmittelbar mit *ἐν ἔθνεσιν* verbindet), die von Flatt (der nach *δόξα* ein *αὐτοῦ* i. e. *τοῦ θεοῦ* anzeigt, und darunter dann die „Güte Gottes" verſteht, das *ἐν* vor *ἔθνεσιν* durch erga oder quod attinet ad erklärt und den Genitiv *τοῦ μυστηρίου* ſo umſchreibt, „welche [Güte] der Inhalt des Geheimniſſes iſt"), ferner die einiger Ausleger, welche *Χριστός* für gleichbedeutend mit doctrina Christi nehmen, hat Bähr mit Recht zurückgewieſen; ſie bedürfen als mehr oder weniger willkürlich keiner weitern Berückſichtigung. — Nur iſt noch zu bemerken, daß Steiger, der ſonſt mit der Bährſchen Auffaſſung übereinſtimmt, das Relativum auf den ganzen Hauptſatz, auf die Idee der Kundmachung des Reichthums bezogen wiſſen will, ſo daß der Sinn wäre: „was darin beſteht" oder: „das heißt, daß Chriſtus auch unter euch Heiden eine Stätte hat (gepredigt wird und Aufnahme findet), Chriſtus, der alleinige Grund aller Hoffnung auf Herrlichkeit." Allein auch dieſer Auffaſſung fehlt es an gehöriger Klarheit des Gedankens, denn von dem Kundmachen kann man doch unmöglich ſagen, daß daſſelbe Chriſtus ſei. —

kündigung beſchaffen ſei, geben die folgenden Participialſätze an: νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον. Der Unterſchied zwiſchen νουθετεῖν und διδάσκειν iſt deutlich; beim νουθετεῖν wendet man ſich ans Herz des Hörers, beim διδάσκειν an ſeinen Verſtand. Beides ſind weſentliche Momente der chriſtlichen Verkündigung: ſowohl die Darlegung des Inhaltes des Evangeliums, als auch die Aufforderung, daſſelbe zu Herzen zu nehmen [136]). Mit Nachdruck wiederholt der Apoſtel πάντα ἄνθρωπον, wodurch er darauf hinweiſt, daß er keinen Unterſchied in dem Verhältniß der Menſchen zu Chriſtus anerkennt, indem der ewige Rathſchluß Gottes zur Beſeligung Alle auf gleiche Weiſe umfaßt. Die Art und Weiſe der ermahnenden und lehrenden Verkündigung Chriſti wird näher beſtimmt durch den Zuſatz: ἐν πάσῃ σοφίᾳ [137]). Die Frage, ob ἐν τῇ σοφίᾳ auf. καταγγέλλομεν oder auf die beiden Participien zu beziehen ſei, wird am richtigſten ſo beantwortet, daß bei der genauen Verbindung, in welcher dem griech. Sprachgebrauch nach die Participien mit dem Verb. finit. ſtehen, jener Zuſatz auf den durch die Participien näher beſtimmten Begriff des Hauptverbums zu beziehen iſt [138]). Wie der Ap. die

136) Obwohl νουθετεῖν bisweilen die Bedeutung: castigare hat, ſo iſt doch kein Grund vorhanden, in der vorliegenden Stelle das Wort in dieſem Sinne zu nehmen. — Theophylact erklärt: νοήσεις νουθεσίαν μὲν ἐπὶ τῆς πράξεως· διδασκαλίαν δὲ ἐπὶ δογμάτων; allein auch darauf deutet nichts hin, daß die Ermahnung ſich hier auf das praktiſche Leben beziehe; vielmehr hat Böhmer Recht, wenn er ſagt: „Da in dieſem Paſſus von Chriſto die Rede iſt, ſo iſt vorzüglicher νουθετοῦντες ſo zu faſſen: Paulus ermahne jeden Menſchen, Chriſtum anzuerkennen.“

137) Der Zuſatz: πνευματικῇ, der ſich in den Codd. F. G. findet, iſt wohl als aus V. 9 herübergenommen anzuſehen.

138) Ganz falſch iſt es offenbar, wenn einige Ausleger ἐν πάσῃ σοφίᾳ ſo erklären, daß dadurch der Gegenſtand des Lehrens bezeichnet wird. Chryſoſtomus richtig: μετὰ πάσης σοφίας καὶ συνέσεως, ἢ πάντα ἐν σοφίᾳ λέγοντες· ὥστε σοφίας δεῖ πάσης.

Art und Weise der Verkündigung angegeben hat, so hebt er in den folgenden Worten: *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ* den Zweck derselben hervor. Diese Worte weisen auf das V 22 Gesagte zurück. Offenbar darf *παραστήσωμεν* hier in keinem andern Sinne genommen werden, als dort [139]); in dem *τέλειος* liegt derselbe Begriff, der dort durch die Worte: *ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους* ausgedrückt ist [140]). Durch *ἐν Χριστῷ* wird der Begriff des *παραστῆσαι τέλειον* näher bestimmt; der Ap. deutet dadurch an, daß er bei seiner Verkündigung Christi den Zweck habe, einen jeden Menschen zu Christus hinzuführen, damit er die eigenthümliche christliche Vollkommenheit, die Vollkommenheit in Christo erlange [141]). Wenn man bedenkt, daß die Irrlehrer, wie aus Kap. II. hervorgeht, eine *τελείωσις* bewirken wollten durch Aufstellung gewisser, äußerlicher Gebote und eigenthümlicher Philosopheme,

---

139) Es ist inconsequent, daß Bähr *παραστῆσαι* V. 22 vom Darstellen vor Gericht, hier dagegen mit dem Nebenbegriff des Darbringens als Opfer versteht.

140) Böhmer will, daß *τέλειος* hier auf die Vollkommenheit in der Erkenntniß Christi bezogen werde; allein wenn auch in mehreren Stellen des N. T. bei jenem Worte diese Beziehung vorherrscht, so ist doch hier kein Grund zu solcher Beschränkung des Begriffs vorhanden.

141) Die Präposition *ἐν* darf nicht durch *διά*: „durch Christus" erklärt und mit dem *παραστῆσαι* unmittelbar verbunden werden, sondern ist enger mit *τέλειος* zu verbinden; denn es ist hier nicht von der absoluten Vollkommenheit die Rede, sondern von der Vollkommenheit in Christo, die ihrem Wesen nach in dem Glauben an Christus begründet ist, sofern dieser das Leben in Christo (oder das Leben Christi in dem Gläubigen) zur Folge hat. Demnach ist auch die Umschreibung Bähr's: „durch die Verbindung mit Christus" nicht bezeichnend genug; noch weniger aber hat Böhmer das Richtige getroffen, wenn er zur Erklärung des Begriffs: „vollkommen in Christo" hinzufügt: „in dem Wissen um seine Person, seine Thaten und Leiden u. s. w."

ſo erkennt man leicht, wie paſſend jener Zuſatz hier iſt [142]). Wie ſehr es dem Ap. um die Erreichung jenes Ziels zu thun ſei, ſpricht er V. 29 aus: εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει. — Εἰς ὅ i. e. εἰς τὸ παραστῆσαι πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χρ. — Offenbar darf das καί nicht überſehen werden; es deutet an, daß dem καταγγέλλομεν noch ein Anderes hinzugefügt wird und iſt demnach durch „quoque“ zu überſetzen. Zu κοπιῶ ἀγωνιζόμενος bemerkt Chryſoſtomus gut: οὐχ ἁπλῶς σπουδάζω, φησὶν, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς, τουτέστι, μετὰ πολλῆς τῆς ἀγρυπνίας. Wovon aber iſt dieſes Sichabmühen im Kampfe zu verſtehen? Beide Worte, ſowohl κοπιῶ als auch ἀγωνιζόμενος, weiſen auf die Anſtrengung zur Ueberwindung eines Widerſtandes hin. Der Widerſtand, der ſich dem Ap. entgegenſtellte, war ein dreifacher: einmal der, welcher von den Ungläubigen, die dem Ev. überhaupt widerſtrebten, ausging, ſodann der, welcher ihm von den Chriſten, die ſich ſeiner freien Weiſe widerſetzten, geleiſtet wurde, und endlich der Widerſtand, der in dem natürlichen Widerſtreben des ſündlichen Menſchen gegen das Evangelium Chriſti gegründet iſt. Es läßt ſich nicht leugnen, daß der Apoſtel beſtändig gegen dieſe dreifache Art des Widerſtandes kämpfend ſich abmühte. Dies that er nun theils durch das Wort, indem er die Unwahrheit bekämpfend ermahnend und lehrend der Wahrheit immer mehr Raum zu verſchaffen trachtete; theils durch das Gebet, indem er innerlich Sorge tragend beſtändig den Beiſtand des Herrn erflehte.

142) Chryſoſtomus ſagt daher mit Recht: τέλειον ἐν Χριστῷ, οὐκ ἐν νόμῳ, οὐδὲ ἐν ἀγγέλοις· ἐκεῖνο γὰρ οὐ τέλειον. Noch iſt zu bemerken, daß, während die Recepta nach Χριστῷ noch Ἰησοῦ lieſt, dies in den wichtigſten Handſchriften A. B. C D. E F. G. ꝛc. fehlt, weshalb auch Griesbach und Lachmann es aus dem Texte weggelaſſen haben.

Bezieht man nun den Ausdruck des Ap. auf das Erſtere, ſo würde er durch den vorliegenden Vers die Art des *καταγγέλλειν* V. 28 näher beſtimmen; bezieht man ihn auf das Andere, ſo enthält dieſer Vers einen ganz neuen Gedanken; das *καί* ſpricht offenbar für die letztere Auffaſſung, die ſich als die richtige auch durch IV, 12 beſtätigt, wo die Worte *ἐν ταῖς προσευχαῖς* zeigen, worin das *ἀγωνίζεσθαι* — welches P. dort vom Epaphras ausſagt — beſtand. Wie P. alſo durch Ermahnung und Lehre die Welt immer mehr dem Worte Gottes zu unterwerfen ſtrebte, ſo auch durch beſtändiges Ringen im Gebete, welches P. mit Recht als ein *ἀγωνίζεσθαι* bezeichnen kann, da er ſich jenes Widerſtandes beſtändig in ſeinem Geiſte bewußt war und er denſelben in ſich zu bekämpfen hatte, ehe er ihn, wie derſelbe ſich ihm in der Welt ſeinem Wirken entgegenſtellte, zu überwinden hoffen konnte [143]). Wie er ſolchen Kampf führte, giebt P. in den Worten: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει* an. Daß unter *αὐτοῦ* nicht Gott, ſondern Chriſtus zu verſtehen iſt, ergiebt ſich aus dem Zuſammenhange; *κατά* drückt häufig die Norm, wonach ſich etwas richtet, aus: „nach Maßgabe"; in der Verbindung jedoch, wie es hier gebraucht iſt, darf man ſchwerlich bei dieſer Bedeutung ſtehen bleiben, es iſt damit vielmehr der Begriff der Veranlaſſung zu verbinden: Die *ἐνέρ-*

143) Mit Unrecht bezieht Bähr *ἀγωνιζόμενος* auf die mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenen Gefahren und Leiden; das Erdulden von Leiden kann niemals durch *ἀγωνίζεσθαι* ausgedrückt werden. Doch hat Bähr auch das Richtige geahnet, indem er ſagt: „Wohl mag aber auch zugleich damit innerer Kampf, Sorge gemeint ſein, wie es bei Epaphras IV, 12 der Fall war. Darauf ſcheint das gleich folgende *ἀγῶνα* mehr hinzuweiſen." — Auch Böhmer verfehlt das Richtige, indem er *ἀγωνίζεσθαι* durch „ſich anſtrengen" überſetzt; wogegen Steiger bemerkt, der Ap. denke vorzugsweiſe an den innern, geiſtigen Kampf, d. h. ſeine Sorgen und Fürbitten.

γεια Χριστοῦ ist nicht nur das Maß, nach welchem sich die Kraftäußerung des Apostels bestimmt, sondern auch der Grund, aus welchem ihm die Kraft, deren er bei seinem Ringen bedürftig ist, entsteht. Eben so ist κατά zu erklären Ephes. I, 19. III, 7 [144]). — Dieser Wirksamkeit Christi ist sich der Ap. als einer in ihm lebendigen bewußt; das sagen die Worte: τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί: „die wirksam ist in mir", ἐνεργεῖσθαι (in der Medialform) hat hier, wie in allen Stellen, wo es im N. T. vorkommt, nicht active, sondern neutrale Bedeutung [145]). Zur Verstärkung des Begriffs ἐνεργουμένην fügt P. zuletzt noch ἐν δυνάμει hinzu, welches hier wie Röm. I, 4 adverbialiter steht: „kräftiglich." —

Zweites Kapitel.

Während der Ap. in dem ersten Kapitel die Polemik gegen die Irrlehrer zu Colossä auf indirecte Weise geführt hat, indem er sie nirgends geradezu bekämpft, läßt er sie in dem zweiten Kapitel auf eine bestimmte Weise hervortreten, so daß eine mehr directe Bekämpfung derselben den Hauptinhalt dieses Kapitels bildet. Dasselbe zerfällt in zwei Theile, indem der Ap. zuerst mehr im Allgemeinen die Gemeinde

144) Harleß sagt demnach zu Ephes. III, 7 richtig: der Ap. redet von der Machtäußerung Gottes, als dem Grunde des empfangenen Geschenkes (κατά gemäß). —

145) Winer macht in dem Paulin. Sprachgebrauch den Unterschied zwischen dem Activ und dem Medium das Verb. ἐνεργεῖν geltend, daß jenes von persönlicher, dieses von unpersönlicher Wirksamkeit gebraucht wird. Zu bemerken ist nur noch, daß dieser Unterschied sonst im N. T. nicht festgehalten ist, vergl. Matth. XIV, 2. Marc. VI, 41. —

Bezieht man nun den Ausdruck des Ap. auf das Erstere, so würde er durch den vorliegenden Vers die Art des καταγγέλλειν V. 28 näher bestimmen; bezieht man ihn auf das Andere, so enthält dieser Vers einen ganz neuen Gedanken; das καί spricht offenbar für die letztere Auffassung, die sich als die richtige auch durch IV, 12 bestätigt, wo die Worte ἐν ταῖς προσευχαῖς zeigen, worin das ἀγωνίζεσθαι — welches P. dort vom Epaphras aussagt — bestand. Wie P. also durch Ermahnung und Lehre die Welt immer mehr dem Worte Gottes zu unterwerfen strebte, so auch durch beständiges Ringen im Gebete, welches P. mit Recht als ein ἀγωνίζεσθαι bezeichnen kann, da er sich jenes Widerstandes beständig in seinem Geiste bewußt war und er denselben in sich zu bekämpfen hatte, ehe er ihn, wie derselbe sich ihm in der Welt seinem Wirken entgegenstellte, zu überwinden hoffen konnte [143]). Wie er solchen Kampf führte, giebt P. in den Worten: κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει an. Daß unter αὐτοῦ nicht Gott, sondern Christus zu verstehen ist, ergiebt sich aus dem Zusammenhange; κατά drückt häufig die Norm, wonach sich etwas richtet, aus: „nach Maßgabe"; in der Verbindung jedoch, wie es hier gebraucht ist, darf man schwerlich bei dieser Bedeutung stehen bleiben, es ist damit vielmehr der Begriff der Veranlassung zu verbinden: Die ἐνέρ-

143) Mit Unrecht bezieht Bähr ἀγωνιζόμενος auf die mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenen Gefahren und Leiden; das Erdulden von Leiden kann niemals durch ἀγωνίζεσθαι ausgedrückt werden. Doch hat Bähr auch das Richtige geahnet, indem er sagt: „Wohl mag aber auch zugleich damit innerer Kampf, Sorge gemeint sein, wie es bei Epaphras IV, 12 der Fall war. Darauf scheint das gleich folgende ἀγῶνα mehr hinzuweisen." — Auch Böhmer verfehlt das Richtige, indem er ἀγωνίζεσθαι durch „sich anstrengen" übersetzt; wogegen Steiger bemerkt, der Ap. denke vorzugsweise an den innern, geistigen Kampf, d. h. seine Sorgen und Fürbitten.

γεια Χριστοῦ ist nicht nur das Maß, nach welchem sich die Kraftäußerung des Apostels bestimmt, sondern auch der Grund, aus welchem ihm die Kraft, deren er bei seinem Ringen bedürftig ist, entsteht. Eben so ist κατά zu erklären Ephes. I, 19. III, 7 [144]). — Dieser Wirksamkeit Christi ist sich der Ap. als einer in ihm lebendigen bewußt; das sagen die Worte: τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί: „die wirksam ist in mir", ἐνεργεῖσθαι (in der Medialform) hat hier, wie in allen Stellen, wo es im N. T. vorkommt, nicht active, sondern neutrale Bedeutung [145]). Zur Verstärkung des Begriffs ἐνεργουμένην fügt P. zuletzt noch ἐν δυνάμει hinzu, welches hier wie Röm. I, 4 adverbialiter steht: „kräftiglich." —

Zweites Kapitel.

Während der Ap. in dem ersten Kapitel die Polemik gegen die Irrlehrer zu Colossä auf indirecte Weise geführt hat, indem er sie nirgends geradezu bekämpft, läßt er sie in dem zweiten Kapitel auf eine bestimmte Weise hervortreten, so daß eine mehr directe Bekämpfung derselben den Hauptinhalt dieses Kapitels bildet. Dasselbe zerfällt in zwei Theile, indem der Ap. zuerst mehr im Allgemeinen die Gemeinde

144) Harleß sagt demnach zu Ephes. III, 7 richtig: der Ap. redet von der Machtäußerung Gottes, als dem Grunde des empfangenen Geschenkes. (κατά gemäß). —

145) Winer macht in dem Paulin. Sprachgebrauch den Unterschied zwischen dem Activ und dem Medium das Verb. ἐνεργεῖν geltend, daß jenes von persönlicher, dieses von unpersönlicher Wirksamkeit gebraucht wird. Zu bemerken ist nur noch, daß dieser Unterschied sonst im N. T. nicht festgehalten ist, vergl. Matth. XIV, 2. Marc. VI, 41. —

vor Irrlehrern, durch welche sie von Christus abgeführt werden könnten, warnt, sodann aber die Irrlehren, die in ihrer Mitte verkündigt wurden, näher bezeichnet. Der erste Theil geht von V. 1 bis 15; der zweite von 16 bis Ende des Kapitels. — Da sich nun am Ende des 7. Verses ein Ruhepunkt findet, so lassen sich zunächst die Verse 1—7 zusammenfassen.

V. 1—7.

In diesem Abschnitt bezeugt der Ap. den Colossern, daß er um sie, um die Gemeinde zu Laodicea καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν σαρκί kämpfe, damit sie immer weiter geführt würden zur vollkommenen Erkenntniß des göttlichen Geheimnisses, worin alle Schätze der Erkenntniß lägen; dieses aber sage er ihnen, damit sie sich nicht durch Ueberredungskünste täuschen ließen; er sei beständig im Geiste bei ihnen und freue sich über die Festigkeit ihres Glaubens, worin sie nun auch unwandelbar beharren möchten. —

V. 1. *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί.* Das *γάρ* weist auf die Verbindung dieses Verses mit dem Vorhergehenden hin; doch ist der Zusammenhang nicht von der Art, daß dieser Vers den I, 29 ausgesprochenen Gedanken begründet [146]), sondern *γάρ* ist hier vielmehr als Verknüpfungspartikel anzusehen, wodurch die Aeußerung jenes Gedankens begründet wird. Bengel: declarat, cur verbo „certans“ usus sit

146) Böhmer meint mit Unrecht, *γάρ* sei gesetzt, weil Paulus den I, 29 ausgesprochenen Gedanken, daß er mit aller Anstrengung auf das Ziel, welches er sich vorgesteckt habe, hinarbeite, durch die Aeußerung, daß er für das Beste der colossischen u. s. w. Christen ernstlich strebe, begründen wolle. —

I, 19; nam mox sequitur „certamen.“ Die Lesart δέ ſtatt γάρ, die ſich in einigen unbedeutenden Handſchriften, in 37. 80. (nach Griesbach) und f. d. (nach Matthäi) findet, kann um ſo weniger für richtig gelten, als ſich ihre Entſtehung leicht aus einem Irrthum rückſichtlich des Zuſammenhanges mit dem Vorhergehenden erklären läßt. — Die Formel θέλω ὑμᾶς εἰδέναι kommt als Uebergang außer hier noch 1 Cor. XI, 3 vor: „Ich will, daß ihr wiſſen ſollt.“ [147]) — Ueber die Bedeutung des Wortes ἀγών ſiehe das zu ἀγωνίζεσθαι I, 29 Bemerkte. Grotius ſagt richtig: per ἀγῶνα intelligit non sollicitudinem tantum, sed et preces assiduas. Die Stelle Phil. I, 29. 30 darf um ſo weniger zu einer andern Auffaſſung des Wortes Veranlaſſung geben, als dort eine andere Beziehung des ἀγών ſtattfindet, als hier [148]). Durch das dem ἀγῶνα vorangeſtehende ἡλίκον will P. offenbar die Stärke ſeines innern Kampfes hervorheben, ἡλίκον = ποδαπόν, ὁποῖον: Heſychius. — Für wen er ſolchen Kampf habe, das ſagt der Ap. in den folgenden Worten: περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί. Statt περί leſen die Codd. A. C. 17. 31 ꝛc. bei Griesbach und c. h. bei Matthäi: ὑπέρ; die meiſten Au-

147) Aehnlich iſt die Formel: οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν Röm. XI, 25 und γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι Phil. I, 12.

148) Bähr ſchwankt in der Erklärung von ἀγών. Zuerſt nämlich ſagt er, das ἀγών correſpondire offenbar dem ἀγωνιζόμενος, obgleich dieſes, wenn auch nicht ganz allein, ſo doch hauptſächlich auf äußere Leiden und Gefahren geht (wofür Bähr jedoch den Beweis ſchuldig geblieben iſt), dann führt er die Stelle des Grotius an und meint, das folgende ἵνα mache die Erklärung des Grotius ſehr wahrſcheinlich. Wenn Erasmus ἀγών h. l. durch sollicitudo überſetzt, ſo iſt dies zu ſchwach, und Calvin bemerkt mit Recht: nec vulgaris amoris signum est, quod de illis erat sollicitus in media morte; et quo studii et curae vehementiam magis exprimat, vocat certamen.

vor Irrlehrern, durch welche sie von Christus abgeführt werden könnten, warnt, sodann aber die Irrlehren, die in ihrer Mitte verkündigt wurden, näher bezeichnet. Der erste Theil geht von V. 1 bis 15; der zweite von 16 bis Ende des Kapitels. — Da sich nun am Ende des 7. Verses ein Ruhepunkt findet, so lassen sich zunächst die Verse 1—7 zusammenfassen.

V. 1—7.

In diesem Abschnitt bezeugt der Ap. den Colossern, daß er um sie, um die Gemeinde zu Laodicea καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν σαρκί kämpfe, damit sie immer weiter geführt würden zur vollkommenen Erkenntniß des göttlichen Geheimnisses, worin alle Schätze der Erkenntniß lägen; dieses aber sage er ihnen, damit sie sich nicht durch Ueberredungskünste täuschen ließen; er sei beständig im Geiste bei ihnen und freue sich über die Festigkeit ihres Glaubens, worin sie nun auch unwandelbar beharren möchten. —

V. 1. *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί.* Das *γάρ* weist auf die Verbindung dieses Verses mit dem Vorhergehenden hin; doch ist der Zusammenhang nicht von der Art, daß dieser Vers den I, 29 ausgesprochenen Gedanken begründet [146]), sondern *γάρ* ist hier vielmehr als Verknüpfungspartikel anzusehen, wodurch die Aeußerung jenes Gedankens begründet wird. Bengel: declarat, cur verbo „certans“ usus sit

146) Böhmer meint mit Unrecht, *γάρ* sei gesetzt, weil Paulus den I, 29 ausgesprochenen Gedanken, daß er mit aller Anstrengung auf das Ziel, welches er sich vorgesteckt habe, hinarbeite, durch die Aeußerung, daß er für das Beste der colossischen u. s. w. Christen ernstlich strebe, begründen wolle. —

I, 19; nam mox sequitur „certamen.“ Die Lesart δέ statt γάρ, die sich in einigen unbedeutenden Handschriften, in 37. 80. (nach Griesbach) und f. d. (nach Matthäi) findet, kann um so weniger für richtig gelten, als sich ihre Entstehung leicht aus einem Irrthum rücksichtlich des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden erklären läßt. — Die Formel θέλω ὑμᾶς εἰδέναι kommt als Uebergang außer hier noch 1 Cor. XI, 3 vor: „Ich will, daß ihr wissen sollt.“ [147]) — Ueber die Bedeutung des Wortes ἀγών siehe das zu ἀγωνίζεσθαι I, 29 Bemerkte. Grotius sagt richtig: per ἀγῶνα intelligit non sollicitudinem tantum, sed et preces assiduas. Die Stelle Phil. I, 29. 30 darf um so weniger zu einer andern Auffassung des Wortes Veranlassung geben, als dort eine andere Beziehung des ἀγών stattfindet, als hier [148]). Durch das dem ἀγῶνα vorangehende ἡλίκον will P. offenbar die Stärke seines innern Kampfes hervorheben, ἡλίκον = ποδαπόν, ὁποῖον: Hesychius. — Für wen er solchen Kampf habe, das sagt der Ap. in den folgenden Worten: περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί. Statt περί lesen die Codd. A. C. 17. 31 ꝛc. bei Griesbach und c. h. bei Matthäi: ὑπέρ; die meisten Au-

147) Aehnlich ist die Formel: οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν Röm. XI, 25 und γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι Phil. I, 12.

148) Bähr schwankt in der Erklärung von ἀγών. Zuerst nämlich sagt er, das ἀγών correspondire offenbar dem ἀγωνιζόμενος, obgleich dieses, wenn auch nicht ganz allein, so doch hauptsächlich auf äußere Leiden und Gefahren geht (wofür Bähr jedoch den Beweis schuldig geblieben ist), dann führt er die Stelle des Grotius an und meint, das folgende ἵνα mache die Erklärung des Grotius sehr wahrscheinlich. Wenn Erasmus ἀγών h. l. durch sollicitudo übersetzt, so ist dies zu schwach, und Calvin bemerkt mit Recht: nec vulgaris amoris signum est, quod de illis erat sollicitus in media morte; et quo studii et curae vehementiam magis exprimat, vocat certamen.

toritäten entſcheiden für die gewöhnliche Lesart; die Aenderung in ὑπέρ läßt ſich leicht aus IV, 12 erklären. Der Sinn iſt bei beiden Lesarten derſelbe, nur daß ὑπέρ den Begriff: in commodum beſtimmter auszudrücken ſcheint, der jedoch auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht ausgeſchloſſen iſt. Den Worten καὶ τῶν ἐν Λαοδ. fügen einige unbedeutende Handſchr. (10. 31. 73 b. Griesb.) noch καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει hinzu, was offenbar aus IV, 13 genommen iſt. Warum P. hier die Laodiceer beſonders erwähnt, erklärt ſich daraus, daß dieſer Brief auch in Laodicea vorgeleſen werden ſollte IV, 16. — In dem folgenden Satze: καὶ ὅσοι ..... werden die Worte ἐν σαρκί am beſten mit τὸ πρόσωπόν μου verbunden, ſo daß ſie mit dieſen den Begriff: „mein leibliches Angeſicht" ausdrücken. Der Sinn iſt dann: die wohl von mir und meinem Wirken gehört haben, mich aber nicht perſönlich kennen. Die Verbindung von ἐν σαρκί mit ἑωράκασι, in dem Sinne: die mein Angeſicht „mit ihrem leiblichen Angeſicht" nicht geſehen haben, läßt ſich ſchwerlich rechtfertigen. Statt ἑωράκασιν haben die Handſchriften A. B. D*. ἑώρακαν (Lachmann), eine Nebenform, die mehreren Mundarten, beſonders aber dem alexandriniſchen Dialecte eigen iſt, vergl. Buttmann's ausführl. gr. Gr. §. 87. Anm. 5; im N. T. kommt ſie Joh. VII, 7 (ἔγνωκαν) Offenb. Joh. XIX, 3 (εἴρηκαν) vor. Winer's Gr. §. 9. 2.— Wie iſt nun aber dieſer Satz mit den vorhergehenden Worten zu verbinden? Es iſt hier offenbar eine doppelte Auffaſſung möglich; entweder läßt ſich καὶ ὅσοι .... ſo auffaſſen, daß hierunter die vorher Genannten mit gemeint ſind; oder ſo, daß die ὅσοι ... andere, als jene ſind Daß das Wort ὅσοι ſowohl in dem einen, wie in dem andern Sinne gebraucht werden kann, läßt ſich nicht bezweifeln [149]). Bei der erſten Auffaſſung werden die Ge-

149) Für die erſtere Auffaſſung kann man ſich z. B. auf Apg. IV, 5. 6; auf Geneſ. VII, 21. 22 (LXX): πᾶν ἑρπετὸν — καὶ

loſſer und die Laodiceer als ſolche bezeichnet, die den Apoſtel nicht perſönlich kennen [150]), und er bezeugt, daß er für ſie, wie für Alle, die ihn nicht geſehen haben, ringe und kämpfe; bei der andern Auffaſſung dagegen unterſcheidet P. die Coloſſer und Laodiceer von denen, die ihn nicht von Perſon kannten, und er bezeugt, daß ſein Kampf ſich ſowohl auf jene als auch auf dieſe beziehe. Die Grammatik kann hier offenbar nicht entſcheiden. Hätten wir nun beſtimmte Nachrichten darüber, daß Paulus zur Zeit der Abfaſſung dieſes Briefes bereits ſelbſt in Coloſſä gegenwärtig geweſen und daſelbſt wohl gar die Gemeinde gegründet habe, ſo müßte man offenbar die erſtere Erklärung zurückweiſen; allein an ſolchen beſtimmten Nachrichten fehlt es durchaus, weder redet der Ap. in dem Briefe die Coloſſer als perſönlich Bekannte an, noch wird es uns ſonſt irgendwo berichtet, daß P. ſelbſt zu Coloſſä und Laodicea das Ev. gepredigt habe, wiewohl ſich für das Gegentheil gleichfalls keine beſtimmte Ausſage, weder des Apoſtels noch eines Andern, anführen läßt; doch iſt nicht zu leugnen, daß die zweite Erklärung hinſichtlich des Gedankens an einem nicht zu verkennenden Uebelſtande leidet: man ſieht nämlich gar nicht ein, wie P. dazu kommen ſoll, den Coloſſern zu bezeugen, daß er nicht nur für ſie und die Laodiceer, die er perſönlich kenne, ſondern auch für die, welche er nicht kenne, ſo ſehr beſorgt ſei; für die Coloſſer mußte dieſe Bemerkung

---

πᾶς ἄνθρωπος καὶ πάντα ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς XII, 20; für die andere, auf: Herod. VII, 195: Μακεδόνες, καὶ Περῤαιβοὶ καὶ Ἐνιῆνες . . . . . καὶ ὅσοι τῆς Θρηΐκης τὴν παραλίην νέμονται, u. a. m. berufen. —

150) Die Anſicht, daß das ὅσοι ſich nur auf die οἱ ἐν Λαοδικείᾳ zurückbeziehe und nicht auf die Coloſſer, hat nichts für ſich; hätte Paulus eine ſolche Scheidung zwiſchen den Coloſſern und den Laodiceern im Sinne gehabt, ſo würde er ohne Zweifel περὶ ὑμῶν καὶ περὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ geſchrieben haben.

eine ganz überflüssige sein, die sie eigentlich nichts anging; wogegen jener Zusatz sich leicht begreifen läßt, sobald sie selbst zu den ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ mit gehören, zumal dadurch auf den Grund hingedeutet sein würde, warum er eine so große Sorge um sie trage. Sodann spricht auch das αὐτῶν im folgenden Verse für diese Auffassung. Offenbar nämlich sind unter den αὐτῶν auch die Colosser mit gemeint; sobald nun ὅσοι diese mit umschließt, so läßt sich leicht erklären, warum er nicht ὑμῶν sagt; ist dies aber nicht der Fall, so bleibt es unbegreiflich, wie der Ap. die Beziehung auf die Colosser unausgedrückt lassen konnte. So haben sich denn auch fast sämmtliche Ausleger alter und neuer Zeit dahin vereinigt, die erstere Auffassung als die richtige zu bezeichnen. Nur wenige Ausleger sind der andern Meinung zugethan, so namentlich in alter Zeit Theodoret [151]), und in neuerer Zeit D. Schulz (in den Studien und Kritiken Heft II. 1829). Hiervon verschieden ist eine Erklärung der fraglichen Worte, welche sich zuerst in Röhr's Prediger-Bibliothek 9, 4. p. 636 ausgesprochen findet und in der neuesten Zeit von Wiggers (Studien u. Krit. 1. Heft. 1838) vertheidigt worden ist; nach dieser ist unter ὅσοι .... ein Theil der Colosser und Laodiceer zu verstehen. Es wird hierbei eine frühere Anwesenheit des Ap. in jenen beiden Städten vorausgesetzt und angenommen, Paulus wolle hervorheben, daß er nicht nur für diejenigen, welche ihn dort kennen gelernt, sondern auch für die, welche erst später in die christliche Gemeinde eingetreten seien, denen er selbst also nicht persönlich bekannt sei, Sorge trage. Demgemäß wird unsere Stelle in der Prediger-Bi-

151) Theodoret sagt: δῆλον, ὡς οὐ περὶ αὐτῶν (nämlich die Colosser und die Laodiceer) τοῦτο (daß sie des Apostels Angesicht nicht gesehen haben) ἔφη, ἀλλὰ βεβαιῶσαι τὰ καὶ ἀπ' αὐτοὺς βουληθεὶς ἐκεῖνο τέθεικεν, ὅτι οὐ μονον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μηδέπω τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα.

bliothek so übersetzt: „Ich bin sehr besorgt um euch und um die zu Laodicea, und besonders um so viele unter euch, die mich nicht von Person kennen." Allein es bedarf wohl keines weitern Nachweises, daß καί unmöglich auf diese Weise durch „und besonders" übertragen werden kann, zumal hier auf eine solche Auslegung nichts hinführt. Wiggers weicht denn auch insofern von dieser Erklärung ab, als er καί h. l. in dem Sinne von „auch" genommen wissen will. Allein gegen diese Auffassungsweise spricht, daß der Apostel zuerst die Alle umschließenden Ausdrücke: ὑμῶν und τῶν ἐν Λαοδικείᾳ gebraucht, ohne anzudeuten, daß er hiebei nur an einen Theil derselben denke; sodann, daß sich kein triftiger Grund anführen läßt, warum er es besonders hervorhebt, daß er auch für den ihm nicht bekannten Theil der Gemeinden Sorge trage. Begnügte sich der Ap. mit den ersten Ausdrücken, so lag ja schon darin, daß seine Sorge sich auf die ganzen Gemeinden bezog; zwar beruft sich Wiggers darauf, daß Paulus auch in andern Briefen darauf bedacht ist, allen einzelnen Mitgliedern der Gemeinden die Ueberzeugung seiner Liebe und seines Antheils einzuflößen (Phil. I, 3 ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν. V. 7. 1 Thess. I, 2. 2 Thessal III, 18. Röm. I, 8); allein dies kann nichts beweisen, da sich nicht nachweisen läßt, daß P. bei dieser Beziehung auf Alle an den Unterschied zwischen persönlich Bekannten und Unbekannten dachte. Die Stelle Röm. I, 8 spricht vielmehr aufs deutlichste hiegegen. Endlich aber paßt auch zu dieser Auslegung nicht das folgende αὐτῶν. Zwar sagt Wiggers: „daß P. nun fortfährt: ἵνα — αὐτῶν, hievon suchen wir den Grund in der Besorgniß, daß, wenn er ὑμῶν anstatt αὐτῶν gesetzt hätte, hieraus das Mißverständniß hervorgehen konnte, als wolle er das Gesagte nur auf die Colosser, nicht zugleich auf die Laodiceer und die unter beiden Gemeinden mit ihm Unbekannten beziehen, wie er es doch beabsichtigte"; allein in diesem Falle hätte sich P. doch bestimmter ausdrücken

müſſen, da ja nun das entgegengeſetzte Mißverſtändniß möglich blieb, daß er das Geſagte eben nur auf die Unbekannten, oder wenigſtens nicht auf die Bekannten in der Coloſſiſchen Gemeinde bezogen wiſſen wolle. Dazu kommt, daß ſich gewiß keine analoge Stelle anführen läßt, wo in ähnlicher Verbindung wie hier durch καὶ ὅσοι ein beſtimmter Theil der Vorhergenannten aus der Totalität dieſer beſonders hervorgehoben würde. — Gegen die von den Meiſten angenommene Erklärung führt Wiggers (aus dieſer Stelle ſelbſt) zwei Gründe an. 1) „Daß bei derſelben die ὅσοι οὐχ ἑωράκασι nicht gehörig beſtimmt erſcheinen, da man doch nur phrygiſche, in ähnlichem Zuſtande, wie die vorhergehenden befindliche Chriſtengemeinden darunter verſtehen könnte; und 2) daß es unpaſſend ſei, daß P. gerade bei dieſer Gelegenheit und in dieſem Zuſammenhange die Unbekanntſchaft der Coloſſer und der Uebrigen hervorheben ſollte, da man ſich vielmehr berechtigt halten könnte, eine Bezeichnung zu erwarten, in welcher der Grund ſeiner großen Sorge um jene Gemeinden enthalten wäre." Beide Gründe ſind jedoch nur ſcheinbar, denn einerſeits mußte es den Coloſſern nahe liegen, da ſie ſelbſt ſowohl, als auch die Laodiceer, Phrygier waren, das ὅσοι vornehmlich auf phrygiſche Gemeinden zu beziehen, und andererſeits hindert nichts daran, gerade die Unbekanntſchaft als Grund der großen Sorge des Apoſtels um jene Gemeinden anzuſehen. Es lag dem Ap. vor Allem am Herzen, daß das Chriſtenthum in ſeiner unverkürzten Selbſtändigkeit, in ſeiner Unabhängigkeit von allen menſchlichen Satzungen aufgefaßt ward, ſo daß Chriſtus als der alleinige Herr und Heiland und der Glaube an ihn als das alleinige und vollkommen ausreichende Mittel zur Erlangung des Heils anerkannt würde; er war es, von dem das Chriſtenthum zuerſt auf dieſe Weiſe mit völlig klarem Bewußtſein verkündigt ward. Je ſtärker nun die Oppoſition gegen das Princip, welches den Ap. beſeelte, hervortrat, deſto mehr mußte es ihm zur Beruhigung gereichen, wenn

er selbst an einem Orte, wo dieselbe sich hervorthat, das Evangelium in dem ihm eigenthümlichen freien, großartigen Sinne verkündigt hatte, da er dann um so zuversichtlicher hoffen konnte, das Andenken an seine Predigt, ja auch die Liebe, welche die Gemeinde zu ihm gewonnen hatte, werde sie dem Evangelium, wie sie es von ihm gehört hatte, treu erhalten. Lehrte ihn nun die Erfahrung, daß selbst in solchen Gemeinden Irrlehren Raum gewinnen konnten, wie dies z. B. bei den Galatischen Christen der Fall war, so mußte es ihn um so mehr beunruhigen, wenn in Gemeinden, in denen wohl in seinem Geiste, aber nicht von ihm selbst, das Evangelium verkündigt worden war, Irrlehrer auftraten, durch welche die Gläubigen in ihrem Glauben wankend gemacht werden konnten, so daß also gerade die Unbekanntschaft ein natürlicher Grund zu besonderer Sorge sein mußte. Je mehr man dies bedenkt, desto weniger kann man geneigt sein, der Meinung von Wiggers beizutreten; vielmehr muß man anerkennen, daß die Erklärung, nach welcher das ὅσοι als allgemeiner Gattungsbegriff, auch der vorher Genannten, verstanden wird, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat; daß sie so lange als richtig gelten muß, bis anderweitig nachgewiesen ist, daß Paulus den Gemeinden zu Colossä und Laodicea persönlich bekannt gewesen sei.

V. 2 giebt der Apostel als Ziel seines ἀγών für die Gemeinden an: ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ. Diese Worte lassen sich auf dreifache Weise construiren; man kann nämlich entweder συμβιβασθέντες — συνέσεως als einen Zwischensatz betrachten und die Worte: εἰς ἐπίγνωσιν ꝛc. von παρακληθῶσιν abhängen lassen, oder den Zwischensatz mit ἀγάπῃ schließen und schon καὶ εἰς πάντα πλοῦτον auf παρακληθῶσιν beziehen, oder endlich συμβιβασθέντες mit allem Folgenden bis zu Ende des Verses zusammenconstruiren und dieses Ganze dann als eine

nähere Bestimmung zu παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν ansehen. Welche dieser Fassungen die richtige sei, läßt sich jedoch nur in Verbindung mit der Erwägung des Sinnes der einzelnen Ausdrücke erkennen.

Παρακαλεῖν heißt der Etymologie zufolge zunächst: „zurufen"; hieraus lassen sich die verschiedenen Bedeutungen: „ermahnen, trösten und kräftigen" ableiten. Ephes. VI, 22 und Col IV, 8 findet sich das Wort wie hier auf καρδία bezogen in der Bedeutung von „trösten"; da hier jedoch nicht, wie dort, von Leiden und Trauer die Rede ist, so ist es passender παρακαλεῖν hier, wie 2 Thess. II, 17, wo mit παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας unmittelbar die Worte: καὶ στηρίξαι ἐν πάντι ἔργῳ ἀγαθῷ verbunden sind, durch: „stärken, kräftigen" zu erklären. Demnach bezeichnet P. als das Ziel seines ἀγών dies, daß die Herzen der Christen zu Colossä ꝛc. gekräftigt werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil, wie Bähr meint, jene Gemeinden durch die Irrlehrer aufgeregt und beunruhigt waren, sondern vielmehr, weil die Gefahr da war, daß sie durch dieselben in ihrem Glauben wankend gemacht werden konnten [152]). Daß αὐτῶν die Colosser mit umschließt, indem es sich auf καὶ ὅσοι bezieht, ist bereits bemerkt worden. — Statt der gewöhnlichen Lesart: συμβιβασθέντων liefern die bedeutendsten Autoritäten: A. B. C. D*. E. 6. 10 u. a. den Nominativ συμβιβασθέντες, diese Lesart verdient als die schwierigere offenbar den Vorzug, wie sie denn auch von Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen ist. Die Construction ist unregelmäßig; allein ähnliche Anakoluthe sind im N. T.

152) Flatt bemerkt passend: „Einer Befestigung bedurften sie vorzüglich in Beziehung auf die falschen Lehrer, denen sie Beifall zu geben mehr oder weniger versucht waren. Darauf bezieht sich auch συμβιβ. ἐν ἀγ.; denn dadurch konnte der Zweck ihrer Befestigung am sichersten befördert werden, wenn sie durch das Band der Liebe verbunden waren." —

nicht ſelten; auch iſt der Nominativ hier bezeichnender, als der Genitiv, wodurch dieſer Satz mehr als bloßer Nebenſatz zu *αὐτῶν* gehörig erſcheinen würde. Die urſprüngliche Bedeutung von *συμβιβάζειν* iſt: „zuſammenbringen", woraus ſich ſowohl der Begriff: „vereinigen", als auch der: „ſchließen, folgern, beweiſen", ableiten läßt; in dieſen beiden Bedeutungen kommt das Wort bei den Profanſcribenten vor; in LXX hat es überdies auch den Sinn des Belehrens (Jeſ. XL, 13. 2 Moſ. IV, 12. 15. XVIII, 16) [153]). Hier faßt man es jedenfalls am beſten, wie V. 19 und Epheſ. IV, 16 (wo es mit *συναρμολογεῖν* verbunden iſt) in der Bedeutung von: „vereinigen" auf [154]); hiefür ſpricht ſowohl das dabeiſtehende *ἐν ἀγάπῃ*, als auch, daß P. öfter, wo er eine Gemeinde gegen eindringende Irrlehren zu ſchützen ſucht, die Chriſten zum feſten Aneinanderhalten ermahnt. So lange ſie im Geiſte ungetrennt blieben, ließ ſich mit Recht hoffen, daß die Irrlehren über ſie keine Gewalt gewinnen würden; denn an einander haltend würden ſie Alles im gemeinſamen Rathe richten; waren ſie dagegen im Geiſte getrennt, ſo war die größte Gefahr da, daß der Irrthum, den Einzelnen beſiegend, allmälig immer weiter um ſich greifen würde.

153) Bei den Attikern wird in dieſem Sinne: *προσβιβάζειν*, bei den alten Epikern: *ἐπιβιβάζειν* gebraucht.

154) Steiger überſetzt zwar: „Belehrte in Liebe", bemerkt aber doch, dieſe Ueberſetzung würde höchſt wahrſcheinlich ſein, hätte *συμβ.* nicht V. 19 jene andere Bedeutung (des Vereinigens), wie auch Epheſ. IV, 16. Uebrigens behauptet er, daß *συμβ.* im N. T. ſo gut, wie in der LXX „belehren, freundlich belehren" heiße; doch iſt er den Beweis hiefür ſchuldig geblieben. Die einzigen Stellen, die ſich hiefür aus dem N. T. anführen ließen, ſind: Apg. IX, 22 und 1 Cor. II, 16. Allein in jener Stelle iſt *συμβ.* vielmehr durch „beweiſen" zu überſetzen; und dieſe Stelle iſt eine Anſpielung auf Jeſ. XL, 13 und kann deshalb nicht dafür geltend gemacht werden, daß die neuteſt. Schriftſteller ſich dieſes Wortes in jener Bedeutung bedient haben.

Hieraus ergiebt ſich, wie paſſend, auch hier dem Zuſammenhange der Stelle nach, συμβ. „verbunden in Liebe" erklärt wird [155]). — Die Präpoſition ἐν bei ἀγάπῃ darf nicht durch „διά" erläutert werden, vielmehr ſtimmt der griech. Ausdruck ganz mit dem Deutſchen „in Liebe vereinigt" zuſammen [156]). —

In den folgenden Worten iſt zunächſt der Ausdruck: πᾶς πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως zu erwägen; πληροφορία kommt außer an dieſer Stelle im N. T. nur noch 1 Theſſ. I, 5 und Hebr. VI, 11 vor. Dem Zuſammenhange nach wird es hier am beſten durch „Gewißheit" erklärt; denn das war ja das Verlangen und der Wunſch des Apoſtels, daß die Chriſten ihres Glaubens gewiß ſein und darin nicht wankend werden möchten (καὶ μὴ μετανούμενοι I, 23) [157]), worauf auch das ἵνα παρακληθῶσιν hinweiſt. Wollte man das Wort durch „Vollſtändigkeit oder Vollkommenheit" überſetzen, ſo bliebe die in dem: πᾶς πλοῦτος τῆς πληροφορίας liegende Häufung ſehr auffallend. Unter πλοῦτος iſt hier die „Fülle" zu verſtehen: die ganze Fülle der Gewißheit der Einſicht, iſt ſo viel als eine Einſicht, die ſich ihrer ſelbſt vollkommen gewiß iſt. Ueber die Lesart πᾶν (τὸ) πλοῦτος, die ſich in den Codd. A. B. C. und einigen andern findet ſ. zu I, 21. — Wie ſind nun

155) Wenn Bähr ſagt, die Verbindung der Chriſten durch Glaube und Liebe ſei hier dem Emanationsſyſteme der Irrlehrer entgegengeſetzt, ſo iſt dies keine paſſende Bemerkung; ſie erklärt ſich allein aus dem Streben Bähr's, faſt in jedem Worte des Ap. eine beſtimmte Polemik gegen das Syſtem der Irrlehrer zu finden.

156) Mit Unrecht ſagt Bähr: „ἐν ἀγάπῃ für διά als Mittel des συμβιβ."; wogegen Böhmer richtig bemerkt: „ἐν ſtellt die Liebe dar als das Element, worin die Chriſten vereinigt ſein ſollen."

157) Theophylact ſagt richtig: ἵνα ὑπὲρ μηδενὸς ἀμφιβάλωσιν. Calvin: Nomine certitudinis fidem ab opinione discernit. Is enim vere demum cognoscit deum, qui non vacillat dubitatione aut nutat: sed qui stat in firma constantique persuasione. —

aber die Worte: καὶ εἰς .... mit dem Vorhergehenden zu verbinden? Festzustellen ist zunächst, daß εἰς nicht gleichbedeutend ist mit ἐν, sondern die Richtung oder Beziehung auf etwas ausdrückt. Zweifelhaft aber kann man sein, ob man εἰς mit ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω oder mit παρακληθῶσιν oder mit συμβιβασθέντες verbinden soll. Im ersteren Falle würde der mit καὶ εἰς beginnende Satz dem vorhergehenden ἵνα — ἐν ἀγάπῃ coordinirt sein. Als Ziel seines ἀγών würde P. dann nicht nur das Gekräftigtwerden der Herzen, sondern neben diesem auch noch ein Zweites bezeichnen, was er eben durch καὶ εἰς ꝛc. ausdrückte. Der Sinn dieses zweiten Satzes könnte dann nur sein: daß sie zu der vollkommenen Gewißheit der Einsicht gelangen möchten. Bei dieser Auffassung jedoch würde der Apostel es unbestimmt lassen, in Beziehung worauf die Kräftigung der Herzen geschehen solle; überdies aber würde die Ausdrucksweise zu ungenau sein, und Bähr hat wohl Recht, wenn er sagt, der ganze Bau der Rede widerräth diese Verbindung. Bei der zweiten Verbindungsweise tritt das καί störend ein; man müßte dasselbe durch „auch" übersetzen; der Sinn wäre: damit ihre Herzen gekräftigt würden, wie sie in Liebe unter einander verbunden sind, so auch in Beziehung auf die Fülle der Gewißheit ꝛc., d. h. in dem Streben, eine solche Gewißheit zu erlangen. Natürlicher erscheint jedenfalls die Verbindung des καὶ εἰς mit dem zunächst vorhergehenden Verbum. Dieser Erklärung giebt auch Bähr den Vorzug, indem er übersetzt: „verbunden in Liebe, so daß sie gelangen zur ꝛc.", und καί in der Bedeutung: „und zwar" nimmt [158]). Doch kann

158) Hiemit stimmt auch die Erklärung Böhmer's überein: „Der Umstand, daß P. καὶ εἰς mit συμβ. ἐν ἀγ. zunächst zusammengestellt hat, sagt Böhmer, ist ein Impuls, es im Zusammenhange folgendermaßen zu nehmen: die Heidenchristen sollen in Liebe zusammengefügt sein „und zwar zu dem ganzen Reichthume ꝛc. von Erkenntniß", d. h. sollen in der Gesinnung der Bruderliebe einer den

man καί auch als einfache Verbindungspartikel auffaſſen und die betreffenden Worte überſetzen: „verbunden in Liebe und in Beziehung auf die ganze Fülle i. e. in dem Streben nach der ganzen Fülle ꝛc.“ Dieſe letzte Auffaſſung ſcheint die natürlichſte zu ſein und deshalb den Vorzug vor den übrigen zu verdienen, obgleich ſich hier bei der jedenfalls mangelhaften Ausdrucksweiſe des Ap. ſchwerlich etwas mit unzweifelhafter Sicherheit feſtſtellen läßt.

Die folgenden Worte: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου kann man entweder ſo auffaſſen, daß ſie einen eigentlichen Fortgang des Gedankens, oder auch ſo, daß ſie nur eine nähere Beſtimmung zu dem Vorhergehenden enthalten. Auf jene Weiſe verfährt Bähr, indem er umſchreibt: ὥστε αὐτοὺς ἐπιγνῶναι τὸ μυστήριον, ſo daß die σύνεσις das Mittel iſt, zur ἐπίγνωσις zu gelangen. Dieſe Erklärung beruht jedoch auf der Behauptung, daß ἐπίγνωσις „Anerkenntniß“ bedeute, eine Anſicht, die ſich nicht rechtfertigen läßt; ſ. zu I, 9. — Die zweite Auffaſſung iſt um ſo mehr für die richtige zu halten, als es ſonſt unbeſtimmt bleibt, worauf ſich die σύνεσις bezieht: Calvin: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου hoc membrum appositive legendum est: nam exponit, quae sit illa scientia, cujus meminit. Man könnte freilich, wie ſchon bemerkt iſt, συμβιβασθέντες — συνέσεως als einen Zwiſchenſatz anſehen und εἰς ἐπίγνωσιν unmittelbar mit παρακληθῶσιν verbinden; allein theils ſtünden die zuſammengehörigen Worte dann doch zu weit auseinander, theils zieht auch das voraufgehende εἰς πάντα πλοῦτον ꝛc. dieſes εἰς ἐπίγνωσιν zu ſtark an ſich, als daß man es hievon ſo ganz trennen könnte. — Das Myſterium wird durch einen Zuſatz noch genauer bezeichnet. Wie aber dieſer Zuſatz lautet, das

---

andern dazu ermuntern, daß der andere nach einer möglichſt umfaſſenden Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten trachte, ſollen einer dem andern die Mittel, dieſer Erkenntniß theilhaftig zu werden, an die Hand geben u. ſ. w“ —

ist bei der großen Menge verschiedenartiger Lesarten schwer zu bestimmen. Die gewöhnliche Lesart ist: τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ; die Codd. 47. 73. die syrische und kopt. Uebers. haben: τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ; die Codd. 41. und 61: τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ, A. C. 4 lesen: τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ. Andere Handschriften lassen das πατρός ganz aus; im Cod. 17 heißt es: τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ, Clemens dagegen hat zweimal τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ und D* liest τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστι Χριστός, wo das ὅ offenbar auf μυστηρίου zu beziehen ist. Am auffallendsten ist die Lesart, die sich im Cod. B. und bei Hilarius findet: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, am kürzesten dagegen die der Codd. 37. 67**. 71. 80, welche nur τοῦ θεοῦ haben. Welches ist nun die richtige Lesart? Griesbach hat die kürzeste allen übrigen vorgezogen und also bloß τοῦ θεοῦ in den Text aufgenommen. Für diese Lesart sprechen jedoch nur solche Handschriften, die aus späterer Zeit (aus dem 11.—14. Jahrh.) herstammen und deshalb wenig entscheiden können; auch ist nicht einzusehen, wie hieraus die Mannigfaltigkeit der Abweichungen sollte entstanden sein. Soll die Wichtigkeit der Autoritäten entscheiden, so müßte man wohl nach A. C. 4: τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ aufnehmen [159]). Soll dagegen diejenige Lesart für die richtigste gelten, aus welcher sich die Entstehung der mannigfaltigen Variationen am besten erklären läßt, und die als die schwierigste anzusehen ist, so wird man sich nach dem Cod. B. und Hilarius für τοῦ θεοῦ Χριστοῦ entscheiden müssen. Je ungewöhnlicher diese Zusammenstellung ist, desto leichter konnte man sich dadurch veranlaßt fühlen, auf diese oder jene Weise, durch einfache Einschiebung oder Umgestaltung, zu ändern. Wie aber läßt

159) Diese Lesart hält Böhmer für die ursprüngliche, während Bähr Griesbach beistimmt, was von Böhmer mit Recht getadelt wird. —

ſich dieſes: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ erklären? Eine vierfache Auffaſſung ergiebt ſich als möglich; indem man den Genitiv Χριστοῦ entweder als Appoſition zu θεοῦ, oder als Appoſition zu τοῦ μυστηρίου τ. θ., oder als Abhängigkeitsgenitiv von θεοῦ oder endlich als Abhängigkeitsgenitiv von τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ betrachten kann. Gegen die erſte Erklärung darf nicht geltend gemacht werden, daß Chriſtus ſonſt nie als ὁ θεός bezeichnet werde, denn eben dieſe Behauptung läßt ſich nicht rechtfertigen; doch bleibt dieſe unmittelbare Verbindung ὁ θεὸς Χριστός „der Gott Chriſtus" jedenfalls ungewöhnlich und auffallend; etwas Anderes wäre es, wenn es hieße: τοῦ μυστηρ. τοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ, oder ὅς ἐστιν θεός. Uebrigens würde bei dieſer Auffaſſung der Genitiv τοῦ θεοῦ Χρ. als der Genit. object. gelten müſſen, da Chriſtus der Gegenſtand dieſes Geheimniſſes — worauf ſich daſſelbe bezieht — iſt. Bei der zweiten Auffaſſung wird das Myſterium Gottes als Chriſtus bezeichnet, wie einige Handſchriften leſen: ὅ ἐστι Χριστός; dieſer Gedanke kann hier um ſo weniger auffallen, als I, 27 ein ſehr ähnlicher Gedanke ausgeſprochen iſt; auch würde in dieſem Falle nicht nothwendig der Artikel vor Χριστοῦ ſtehen müſſen, da Chriſtus hier recht gut als Nom. propr. gefaßt werden könnte [160]). Dagegen kann man ſich zur Rechtfertigung der dritten Erklärung auf Epheſ. I, 17 berufen; denn, wenn auch ſonſt nicht, ſo wird doch in dieſer Stelle Gott als der Gott Chriſti (ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) bezeichnet [161]). Daß der Ap. Gott hier auf dieſe Weiſe näher bezeichnet, kann nicht auffallen, da er eben da-

160) Eben dies leugnet Steiger, indem er — jedoch ohne einen Grund dafür anzuführen — behauptet, daß Χριστός bei dieſer Verbindungsweiſe die Idee ſeines Amtes ausdrücken und deshalb den Artikel bei ſich haben müſſe.

161) Außerdem nennt auch Chriſtus ſelbſt Gott, wie ὁ πατήρ μου, ſo auch θεός μου Joh. XX, 17.

durch andeutet, von welchem Mysterium er rede, daß es nämlich der Rathschluß sei, den Gott als der Gott Jesu Christi (d. i. den er durch Jesus Christus ausführen wollte) gefaßt habe [162]). Diese Erklärung stimmt mit den Varianten überein, welche πατρός zwischeneingeschoben haben. Was endlich die vierte Auffassung betrifft, Χριστοῦ als Abhängigkeitsgenitiv zu τοῦ μυστηρίου zu denken, so könnte man denselben entweder als Genit. subj. oder — was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat — als Genit. obj. ansehen. Allein in beiden Fällen tritt der Genit. subj. τοῦ θεοῦ störend ein; man könnte diesen freilich in adjectivischer Bedeutung nehmen wollen und übersetzen: mysterium divinum Christi i. e. de Christo; allein diese Verbindung bliebe doch immer sehr hart und ungewöhnlich. Unter allen vier Auffassungen möchte die dritte am meisten für sich haben [163]), zumal im Epheserbriefe, wie schon bemerkt ist, die gleiche Verbindungsweise vorkommt. —

V. 3 fährt der Ap. fort: ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι. Das Re-

---

162) Steiger weist diese Auffassung zurück, indem er sagt: „In der Epheserstelle tritt Gott in der ganzen Rede als das handelnde Subject hervor; hier kann das Gewicht dagegen nicht auf dem Gotte Christi liegen: P. will die Colosser nicht ermahnen, in der Erkenntniß dieses Gottes vorzuschreiten, als hätten sie sich zu einem andern Gotte gewandt, sondern er empfiehlt ihnen, Christo treu zu bleiben." Steiger scheint hier ganz übersehen zu haben, daß nicht von Gott, sondern von dem Mysterium Gottes die Rede ist. So wenig man nun an dem Gedanken etwas aussetzen könnte, wenn P. nur τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ geschrieben hätte; so wenig hat man dazu Grund, wenn er — um das eigenthümlich christliche Moment dieses Mysteriums anzudeuten — das τοῦ θεοῦ durch den Beisatz Χριστοῦ noch näher bezeichnet.

163) Steiger zieht dagegen, indem er die betreffende Lesart τοῦ θεοῦ Χριστοῦ für die richtige hält, die erste Auffassungsweise vor und beruft sich zum Zeugniß dafür, daß Paulus auch sonst Christum Gott nenne, auf Röm. IX, 5. Tit. II, 13. Ephes. V, 5.

lativum ἐν ᾧ läßt ſich entweder auf das unmittelbar vorhergehende Nomen, alſo entweder auf θεός oder auf Χριστός, oder auch auf τοῦ μυστηρίου beziehen; da jedoch eben das Myſterium es iſt, das der Ap. erkannt wiſſen will, ſo iſt die letztere Verbindung jedenfalls für die richtige zu halten [164]). So giebt denn dieſer Vers dadurch, daß er auf den Inhalt des Myſteriums hinweiſt, an, warum die Chriſten nach der ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ trachten ſollen. Daß unter dem Myſterium der Rathſchluß Gottes zur Erlöſung der Menſchen durch Chriſtus zu verſtehen ſei, geht aus dem Zuſammenhang hervor; in dieſem Rathſchluſſe ſind, ſagt demnach P., ſämmtliche Schätze der Weisheit und des Wiſſens verborgen. Die Vergleichung der unſichtbaren Güter mit Schätzen iſt nicht ſelten; vergl. in Beziehung auf die Weisheit namentlich Sprüchw. VIII, 10. 20. Offenbar tritt hier in den Worten σοφία und γνῶσις die ſubjective Thätigkeit des Menſchen zurück, indem dadurch das höchſte Wiſſen ſelbſt als ein Objectives bezeichnet wird. Ob der Ap. aber dieſe beiden Ausdrücke in ſcharfer Sonderung ihrer Begriffe verſtanden wiſſen wolle, iſt mehr als unwahrſcheinlich; vielmehr hat Calvin wohl Recht, wenn er ſagt: Inter sapientiam et intelligentiam hoc loco non pono magnum discrimen, quia tantum duplicatio ad augendum valet, acsi dixisset, nihil alibi posse inveniri scientiae, eruditionis, doctrinae, sapientiae [165]). — Manche Ausleger haben an

164) Die meiſten ältern Ausleger ſind für die Verbindung des ἐν ᾧ mit Χριστοῦ; doch geben mehrere von ihnen, als Calvin, Wolff u. A., auch die Möglichkeit der andern Verbindung zu; Böhmer bezieht ἐν ᾧ gleichfalls auf Χριστοῦ, indem er ſich darauf beruft, daß auch in den folgenden Verſen, bei ἐν αὐτῷ V. 7 und ἐν ᾧ V. 9 an Chriſtus zu denken ſei. Hierin kann jedoch um ſo weniger ein genügender Grund zu jener Verbindung liegen, da in den folgenden Verſen Chriſtus deutlich als Hauptſubject der Sätze genannt wird. —

165) Die Ausleger, welche annehmen, daß beide Ausdrücke auch hier ihrem Begriffe nach von einander zu unterſcheiden ſeien, haben

dem Ausdrucke ἀπόκρυφοι Anſtoß genommen, indem ſie es für auffallend halten, daß Paulus die in dem Myſterium enthaltenen Schätze der Weisheit als verborgene bezeichne, da er zuvor geſagt habe, das Myſterium ſei nun nicht mehr verborgen, ſondern offenbar geworden. Auch Bähr meint deshalb, in jenem Ausdrucke ſei der Begriff des „Verborgenſeins" nicht zu urgiren, ſondern der gleichfalls in dem Worte liegende Begriff des „Aufbewahrtſeins" hervorzuheben [166]). Allein dieſer Ausdruck hat nichts Auffallendes, ſobald man bedenkt, daß Paulus den Rathſchluß Gottes ein μυστήριον nennt; indem er dies thut, iſt es ganz natürlich, daß er auch die darin enthaltenen Schätze als θησαυροὶ ἀπόκρυφοι bezeichnet [167]). Auch iſt zu bedenken, daß, ob-

---

dieſen Unterſchied auf verſchiedene Weiſe angegeben. Mit Recht weiſt Bähr ſowohl die Meinung, nach welcher σοφία auf res humanas, γνῶσις auf res divinas gehe, als auch die, nach welcher jene ſich auf die chriſtlichen Glaubenswahrheiten, dieſe auf die chriſtlichen Lebenspflichten beziehen ſoll, zurück. Allein ſeine Anſicht, daß γνῶσις nicht etwas Specielleres und Höheres oder Vollkommeneres ſein möchte, als σοφία, leidet zu ſehr an Unbeſtimmtheit, als daß man ihr beiſtimmen könnte. Steiger erklärt σοφία: „praktiſche Weisheit," γνῶσις „tiefe Gotteserkenntniß"; allein, daß Paulus auch die σοφία auf die Erkenntniß der göttlichen Dinge bezieht, geht aus 1 Cor. I, 21. II. 6 deutlich hervor.

166) Bähr beruft ſich für ſeine Meinung mit Unrecht auf 1 Makk. I, 23 und Jeſ. XLV, 3, da das Wort ἀπόκρυφος an dieſen Stellen in der demſelben eigenthümlichen Bedeutung gebraucht iſt.

167) Calvin trägt offenbar einen unpaſſenden Nebengedanken herein, wenn er zur Erläuterung des vorliegenden Ausdrucks ſagt: Est semper crucis praedicatio mundo stultitia; und ebenſo auch Böhmer, wenn er zu ἀπόκρυφοι ſupplirt: τοῖς ἄρχουσι τοῦ αἰῶνος τούτου (nach 1 Cor. II, 7. 8) oder τοῖς ἀπολλυμένοις, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα κ. (nach 2 Cor. IV, 3. 4). Durchaus nichts deutet darauf hin, daß der Ap. eine ſolche Beziehung hier im Auge habe. Daß die Erklärung von Alex. Morus, der, indem er ἐν ᾧ auf Chriſtus bezieht, meint, es müſſe eigentlich heißen: ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφ. οἱ ἀπό-

gleich jenes Mysterium durch die Erscheinung Christi und die Predigt des Evangeliums aus seiner Verborgenheit hervorgetreten und die Erkenntniß desselben offenbar geworden ist, doch Niemand, so lange das Wort des Apostels: ἐκ μέρους γινώσκομεν (1 Cor. XIII, 9) gilt, sich rühmen kann, dasselbe ganz zu durchschauen, sondern ein Jeder bekennen muß, daß es in demselben noch θησαυροὶ gebe, die für ihn ἀπόκρυφοι sind. — Daß der Apostel bei diesem Ausspruch den Gegensatz gegen die Irrlehrer im Auge hat, geht aus dem Zusammenhange deutlich hervor; insofern nämlich diese Lehren verkündigten, die sich aus dem göttlichen Mysterium von der Erlösung durch Christus nicht entwickeln ließen, sondern in einer diesem fremden Weisheit ihren Grund hatten. —

V. 4 giebt der Ap. den Grund an, warum er das Vorhergehende gesagt habe: τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ. Das τοῦτο kann sich entweder auf das, was der Ap. V. 1 und 2 gesagt hat, oder auf den Inhalt von V. 3 beziehen. Beides giebt einen guten Sinn. Das Wort παραλογίζεσθαι, welches im N. T. außer hier nur noch Jacob. I, 22 vorkommt, wird bei den Profanscribenten zuweilen mit ἐξαπατᾶν zusammengestellt; die ursprüngliche Bedeutung, die sich auch hier festhalten läßt, ist: „Jemand durch falsche Schlüsse überlisten" [168]). Das, wodurch die Täuschung geschehen könne,

---

κρυφοι, da diese Schätze olim sub lege veteri verborgen gewesen, jetzt aber enthüllt seien, falsch sei, ist bereits von Bähr und Böhmer genügend nachgewiesen. —

168) Ganz falsch ist offenbar die Meinung Böhmer's: „die verkehrten Schlüsse könnten die gewesen sein: aus Nazareth könne nichts Gutes kommen, ein Gekreuzigter könne keine θεοῦ σοφίαν, sondern nur μωρίαν gehabt haben." Abgesehen davon, daß die Irrlehrer zu Colossä schwerlich sich auf solche Weise von dem Christenthume losagten, ist es durchaus nicht glaublich, daß sie auf directe Weise das Evangelium angegriffen haben werden; dadurch hätten sie sich ja offenbar als Ungläubige bloßgestellt, so daß der Ap. nicht Ursache gehabt hätte, von ihnen etw[illegible] die Gemeinde zu fü[illegible]

dem Ausdrucke ἀπόκρυφοι Anſtoß genommen, indem ſie es für auffallend halten, daß Paulus die in dem Myſterium enthaltenen Schätze der Weisheit als verborgene bezeichne, da er zuvor geſagt habe, das Myſterium ſei nun nicht mehr verborgen, ſondern offenbar geworden. Auch Bähr meint deshalb, in jenem Ausdrucke ſei der Begriff des „Verborgenſeins" nicht zu urgiren, ſondern der gleichfalls in dem Worte liegende Begriff des „Aufbewahrtſeins" hervorzuheben [166]). Allein dieſer Ausdruck hat nichts Auffallendes, ſobald man bedenkt, daß Paulus den Rathſchluß Gottes ein μυστήριον nennt; indem er dies thut, iſt es ganz natürlich, daß er auch die darin enthaltenen Schätze als θησαυροὶ ἀπόκρυφοι bezeichnet [167]). Auch iſt zu bedenken, daß, ob-

---

dieſen Unterſchied auf verſchiedene Weiſe angegeben. Mit Recht weiſt Bähr ſowohl die Meinung, nach welcher σοφία auf res humanas, γνῶσις auf res divinas gehe, als auch die, nach welcher jene ſich auf die chriſtlichen Glaubenswahrheiten, dieſe auf die chriſtlichen Lebenspflichten beziehen ſoll, zurück. Allein ſeine Anſicht, daß γνῶσις wohl etwas Specielleres und Höheres oder Vollkommneres ſein möchte, als σοφία, leidet zu ſehr an Unbeſtimmtheit, als daß man ihr beiſtimmen könnte. Steiger erklärt σοφία: „praktiſche Weisheit," γνῶσις „tiefe Gotteserkenntniß"; allein, daß Paulus auch die σοφία auf die Erkenntniß der göttlichen Dinge bezieht, geht aus 1 Cor. I, 21. II, 6 deutlich hervor.

166) Bähr beruft ſich für ſeine Meinung mit Unrecht auf 1 Makk. I, 23 und Jeſ. XLV, 3, da das Wort ἀπόκρυφος an dieſen Stellen in der demſelben eigenthümlichen Bedeutung gebraucht iſt.

167) Calvin trägt offenbar einen unpaſſenden Nebengedanken herein, wenn er zur Erläuterung des vorliegenden Ausdrucks ſagt: Est semper crucis praedicatio mundo stultitia; und ebenſo auch Böhmer, wenn er zu ἀπόκρυφοι ſupplirt: τοῖς ἄρχουσι τοῦ αἰῶνος τούτου (nach 1 Cor. II, 7. 8) oder τοῖς ἀπολλυμένοις, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα ꝛc. (nach 2 Cor. IV, 3. 4). Durchaus nichts deutet darauf hin, daß der Ap. eine ſolche Beziehung hier im Auge habe. Daß die Erklärung von Aler. Morus, der, indem er ἐν ᾧ auf Chriſtus bezieht, meint, es müſſe eigentlich heißen: ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφ. οἱ ἀπό-

gleich jenes Myſterium durch die Erſcheinung Chriſti und die Predigt des Evangeliums aus ſeiner Verborgenheit hervorgetreten und die Erkenntniß deſſelben offenbar geworden iſt, doch Niemand, ſo lange das Wort des Apoſtels: ἐκ μέρους γινώσκομεν (1 Cor. XIII, 9) gilt, ſich rühmen kann, daſſelbe ganz zu durchſchauen, ſondern ein Jeder bekennen muß, daß es in demſelben noch θησαυροί gebe, die für ihn ἀπόκρυφοι ſind. — Daß der Apoſtel bei dieſem Ausſpruch den Gegenſatz gegen die Irrlehrer im Auge hat, geht aus dem Zuſammenhange deutlich hervor; inſofern nämlich dieſe Lehren verkündigten, die ſich aus dem göttlichen Myſterium von der Erlöſung durch Chriſtus nicht entwickeln ließen, ſondern in einer dieſem fremden Weisheit ihren Grund hatten. —

V. 4 giebt der Ap. den Grund an, warum er das Vorhergehende geſagt habe: τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ. Das τοῦτο kann ſich entweder auf das, was der Ap. V. 1 und 2 geſagt hat, oder auf den Inhalt von V. 3 beziehen. Beides giebt einen guten Sinn. Das Wort παραλογίζεσθαι, welches im N. T. außer hier nur noch Jacob. I, 22 vorkommt, wird bei den Profanſcribenten zuweilen mit ἐξαπατᾶν zuſammengeſtellt; die urſprüngliche Bedeutung, die ſich auch hier feſthalten läßt, iſt: „Jemand durch falſche Schlüſſe überliſten“ [168]). Das, wodurch die Täuſchung geſchehen könne,

---

κρυφοι, da dieſe Schätze olim sub lege veteri verborgen geweſen, jetzt aber enthüllt ſeien, falſch ſei, iſt bereits von Bähr und Böhmer genügend nachgewieſen. —

168) Ganz falſch iſt offenbar die Meinung Böhmer's: „die verkehrten Schlüſſe könnten die geweſen ſein: aus Nazareth könne nichts Gutes kommen, ein Gekreuzigter könne keine θεοῦ σοφίαν, ſondern nur μωρίαν gehabt haben.“ Abgeſehen davon, daß die Irrlehrer zu Coloſſä ſchwerlich ſich auf ſolche Weiſe von dem Chriſtenthume losſagten, iſt es durchaus nicht glaublich, daß ſie auf directe Weiſe das Evangelium angegriffen haben werden; dadurch hätten ſie ſich ja offenbar als Ungläubige bloßgeſtellt, ſo daß der Ap. nicht Urſache gehabt hätte, von ihnen etwas für die Gemeinde zu fürchten.

nennt P. *πιθανολογία;* dieſes Wort kommt im N. T. ſonſt nicht vor; es bedeutet eine oratio ad persuadendum composita, jedoch mit dem Nebenbegriff beabſichtigter Täuſchung durch bloßen Schein. Den Sinn des ganzen Verſes giebt Theodoret ſo an: *τούτοις δὲ ἐχρησάμην τοῖς λόγοις, παρακαλῶν ὑμᾶς τοῖς ἀπατηλοῖς μὴ ὑπάγεσθαι λόγοις.* Zu bemerken iſt noch, daß ſtatt der gewöhnlichen Lesart: *μή τις* die Codd. A. C. D. E. 17. 23 u. a.: *μηδείς* leſen, was Lachmann auch in den Text aufgenommen hat. Welches das Richtige iſt, läßt ſich nicht mit Sicherheit beſtimmen, denn wie die Lachmannſche Lesart aus II, 18 oder Epheſ. V, 6, ſo kann die Recepta aus V. 8 herübergenommen ſein. —

Wie der Ap. im Anfange des Briefes den Coloſſern bezeugt hatte, daß er beſtändig für ſie bete, und zwar, um ſie dadurch dem Herrn treu zu erhalten, ſo bezeugt er ihnen jetzt in derſelben Abſicht ſein beſtändiges Verweilen bei ihnen im Geiſte und ſeine Freude über ihre Feſtigkeit im Glauben. —

V. 5 beginnt mit den Worten: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.* Der Gegenſatz des *τῇ σαρκί* (wofür 1 Cor. V, 3 *τῷ σώματι* ſteht) und des *τῷ πνεύματι* iſt an ſich deutlich; es iſt offenbar ganz verkehrt, wenn einige Ausleger zu *πνεύματι* das Adj. *ἁγίῳ* ſuppliren. — Ueber die Bedeutung des *ἄπειμι* hat ſich in neuerer Zeit Streit erhoben, der für die Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem P. zu der Gemeinde in Coloſſä geſtanden, nicht unwichtig iſt. Während man nämlich gewöhnlich von der Anſicht ausgeht, daß *ἄπειμι* hier nichts Anders als das „Nichtgegenwärtigſein" des Ap. bei der Gemeinde (*ἄπειμι* = *οὐ πάρειμι*) das leibliche Entferntſein von ihr bedeute, hat beſonders Wiggers dieſe Anſicht als eine falſche bezeichnet. Wiggers behauptet: „Es iſt in *ἄπειμι*, wenn es ſo ohne weiteren Zuſatz gebraucht wird, nicht bloß der Begriff des Entferntſeins, des räumlichen Abſtandes,

ſondern zugleich die Hinweiſung auf das dem Entferntſein vorhergegangene ſich Entfernen enthalten, ſo daß eine frühere Anweſenheit an dem Orte, von dem man entfernt iſt, ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird." Zur Begründung dieſer Meinung beruft ſich Wiggers auf die Bedeutung der Präpoſ. ἀπό, welche die Entfernung, die Bewegung von einem Orte her anzeige, weshalb ſie ſich zunächſt nur mit Verbis der Bewegung zuſammenſchließe, und auch in Verbindung mit Verbis der Ruhe (wie bei ἀπεῖναι) auf eine vorangegangene Bewegung oder Entfernung hindeute. Es läßt ſich nicht leugnen, daß ἀπό in der That urſprünglich die von Wiggers behauptete Bedeutung hat; allein eben ſo gewiß iſt es, daß in manchen Fällen bei ἀπό der Begriff des Sichentfernens von einem Orte zurücktritt und nur der des Entferntſeins bleibt, wenn nämlich jene Präpoſition bei der Angabe der Diſtanz zwiſchen zwei Orten gebraucht wird; ja, auch in der Zuſammenſetzung hat ἀπό bisweilen den Begriff des Entferntſeins, ohne daß dabei an ein früheres Vereinigtgeweſenſein zu denken iſt; dies iſt namentlich der Fall bei dem Verbum ἀπέχεσθαί τινος (oder ἀπό τινος) „ſich einer Sache enthalten, i. e. ſich fern halten von etwas." Findet ſich dies nun aber bei einem Verbum, ſo iſt nicht einzuſehen, warum daſſelbe nicht auch bei einem andern ſtattfinden könnte. So bleibt wenigſtens die Möglichkeit, daß auch ἄπειμι in ſolchem Falle gebraucht werden könne, wenn ein früheres Zuſammengeweſenſein nicht vorausgeſetzt wird. — Wiggers beruft ſich auf die Analogie des griech. Wortes mit dem lateiniſchen abesse und dem deutſchen „abweſend ſein", welche ebenſo wie jenes den Begriff des Weggegangenſeins in ſich enthalten. Hinſichtlich des lateiniſchen Wortes indeß hat er ſelbſt ſchon ſeine Behauptung, was wenigſtens die Gebrauchsweiſe des Particips betrifft, ermäßigen und zugeſtehen müſſen, daß dieſes auch vorkomme, ohne jenen Begriff in ſich zu enthalten. Das deutſche Wort aber hat überhaupt nicht die Bedeutung, die Wiggers demſelben zuſchreibt; indem es

nicht das Entferntsein von einem Orte, an dem man irgendwann einmal gewesen ist, sondern das Entferntsein von einem solchen Orte, wo man zu Hause gehört, oder wo die Gegenwart eigentlich erwartet wird, ausdrückt, wenn man auch an diesem Orte zuvor noch nicht gegenwärtig gewesen ist. Entspricht nun das griech. Wort dem deutschen, so setzt der Gebrauch jenes noch keineswegs nothwendig die frühere Anwesenheit des Ap. in Colossä voraus, sondern nur, daß P. jene Stadt als einen Ort, wo er eigentlich gegenwärtig sein sollte oder wenigstens gegenwärtig zu sein wünschte, betrachtet. Jenes ist um so weniger der Fall, als der Ausdruck ἄπειμι hier durch das σὺν ὑμῖν εἰμι hervorgerufen ist. Gerade in dem Gegensatze gegen dieses kann das ἀπό leicht seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt haben, so daß demselben nur der Begriff des Fernseins, des Nichtdaseins geblieben ist; wie man auch im Deutschen recht wohl sagen kann: „Wenn ich auch dem Fleische nach von euch abwesend bin, so bin ich doch dem Geiste nach bei euch anwesend", ohne daß daraus auf eine frühere Anwesenheit auch dem Fleische nach zu schließen wäre. So läßt sich denn aus jenem Worte noch keineswegs die Meinung von Wiggers begründen. — Daß ἀλλά hier den bestimmten Gegensatz ausdrückt und durch „doch" zu übersetzen ist, lehrt der Zusammenhang. Das σὺν ὑμῖν εἰμι darf nicht für gleichbedeutend mit πάρειμι πρὸς ὑμᾶς (2 Cor. XI, 8) gehalten werden, denn σύν τινι εἶναι heißt nicht nur bei Jemand sein, sondern: mit Jemand verbunden sein; und zwar wird es namentlich von innerer Gemeinschaft gebraucht, so daß es also sehr passend zu τῷ πνεύματι gesetzt ist. Es weiset demnach darauf hin, daß der Ap. die Gemeinde zu Colossä wirklich als eine Heimath betrachtet, wo er mit seinem Geiste beständig verweilt, so daß sich auch hieraus erklärt, wie er sich des Ausdruckes τῇ σαρκὶ ἄπειμι bedienen konnte, wenn er auch niemals τῇ σαρκί daselbst gegenwärtig gewesen ist. — Die Verbindung dieses Satzes mit dem Vorhergehenden

drückt P. durch γάρ aus, wodurch derselbe als ein Begründungssatz erscheint. Was aber wird durch denselben begründet? Da P. hier von seinem Verhältniß zu der Gemeinde redet, so liegt es nahe, diesen Satz auf einen vorhergehenden Ausspruch desselben Inhalts zu beziehen. Nun hatte Paulus zuvor gesagt, daß er um die Gemeinde gar sehr besorgt sei. Bezieht man hierauf das τοῦτο λέγω, so erscheint es sehr passend anzunehmen, daß P. auch bei diesem Satze darauf zurückblicke; so schließt sich das Ganze V. 1—5 eng zusammen: „Ich will, daß ihr wisset, welch' einen Kampf ich um euch habe — — denn, wenn ich auch dem Fleische nach ferne von euch bin, so bin ich doch im Geiste mit euch verbunden." Indessen läßt sich V. 5 auch mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbinden. Der Gedanke würde dann sein: „Jenes sage ich, damit Niemand euch täusche, denn ihr dürft nicht glauben, daß ich mich um euch nicht bekümmere, vielmehr bin ich — auch abwesend von euch — doch im Geiste mit euch verbunden, indem ich euren guten Zustand sehe und mich darüber freue." Eben die Hinzufügung dieses letzten Gedankens möchte dieser Verbindung den Vorzug vor der andern geben. —

Die hinzugefügten Worte lauten: χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν. Auffallend ist die Verbindung von χαίρων und βλέπων mit dem folgenden Accusativ, da χαίρω sonst nicht mit dem Accus. (außer Phil. II, 18, wo derselbe jedoch bei Neutr. von αὐτός ist) verbunden wird; ferner ist auffallend, daß βλέπων erst nach χαίρων folgt. Bedenkt man jedoch, daß der Apostel zwei Begriffe auszudrücken hatte, den, daß er die τάξις der Colosser sehe und den, daß er sich darüber freue, daß ihm aber — indem er diese Freude lebendig in seinem Herzen fühlte — der Gedanke an diese Freude der nächste war, so erklärt sich daraus leicht, daß er eben diesen Begriff voranstellt und den andern nachfolgen läßt. Allerdings hätte P. nun diese beiden Begriffe in logische Verbin-

dung setzen können, allein es finden sich im N. T. manche Beispiele, daß die Begriffe einfach neben einandergestellt, durch καὶ an einandergereiht werden, ohne daß die Beziehung, in welcher der eine zu dem andern steht, ausgedrückt wird. Es zeigt sich darin ein Zurückgehen der Sprache in ihre frühere Entwickelungszeit, in welcher eine solche bloße Nebeneinanderreihung der Begriffe natürlich ist. Die Conjunction καί hat in diesem Falle die einfache Bedeutung der Verbindung, es würde unrichtig sein, sie anders als so aufzufassen, und sie z. B. durch quia oder nam oder scilicet oder dergleichen zu erklären, wenn gleich die Beziehung der beiden Begriffe zu einander der Art ist, daß sie sich durch eins jener Wörter erläutern läßt. — Hatte P. aber jene beiden Worte so nebeneinandergestellt, so war es natürlich, daß er das Folgende (den Gegenstand seines χαίρειν und βλέπειν) der Form nach zu dem letztern construirte. — So erklärt sich die Ausdrucksweise des Ap. auf natürliche Weise, und man hat nicht nöthig zu künstlichen Erklärungen seine Zuflucht zu nehmen [169]). — Das Wort τάξις bezeichnet im N. T. gewöhnlich die Reihe, die bestimmte Stelle in einer Reihenfolge; 1 Cor. XIV, 40 findet sich jedoch κατὰ τάξιν mit εὐσχημόνως verbunden, in dem Sinne: „wohlgeordnet". In dieser Bedeutung ist τάξις auch hier zu nehmen und also zu erklären: „der wohlgeordnete Zustand" [170]). Wohl-

169) Zu solchen falschen Erklärungen ist es zu rechnen, wenn einige Ausleger βλέπειν hier in einem prägnanten Sinne nehmen, wie z. B. Wolf: Dici possit, τὸ βλέπειν hic inferre frequentem recogitationem et considerationem; oder, wenn man hier die Regel anwendet, daß zuweilen zwei Verba, mit oder ohne die Copula verbunden, nebeneinander stehen, von welchen das eine einen das andere näher bezeichnenden Adverbialbegriff in sich enthält — da es unnatürlich ist, den Adverbialbegriff durch das erste Verbum ausgedrückt zu finden, s. Winer S. 393.

170) Chrysostomus erklärt τάξις passend durch εὐταξία. Richtig ist auch die Bemerkung mehrerer Ausleger, daß τάξις ur-

geordnet aber iſt der Zuſtand eines Gemeindeweſens da, wo die einzelnen Glieder nicht durch Spaltungen von einander getrennt, ſondern in gegenſeitiger Liebe mit einander verbunden ſind. — Nicht nur die τάξις der Coloſſer, ſondern auch das στερέωμα ihres Glaubens bezeichnet P. als Gegenſtand ſeiner Freude; στερέωμα heißt eigentlich: „das Feſtgemachte", daher „der Grund, das Fundament." Dieſe Bedeutung läßt ſich hier jedoch nicht ohne künſtliche Auslegung feſthalten; vielmehr iſt στερέωμα für gleichbedeutend mit στερεότης: „Feſtigkeit" zu nehmen. Das Subſtantiv hier adjectiviſch zu faſſen, wie mehrere Ausleger thun [171]), würde nur dazu dienen, die eigenthümliche Kraft des Ausdrucks unnöthig zu ſchwächen. — Der Genitiv τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν hängt nur von στερέωμα und nicht von τάξις ab, da dieſes für ſich ſchon einen vollſtändigen Begriff ausdrückt. — Zu bemerken iſt nur noch, daß dieſe Stelle ein deutliches Zeugniß dafür ablegt, daß die Irrlehrer damals noch keinen verderblichen Einfluß auf die Gemeinde geäußert hatten, der gute Zuſtand derſelben, wie P. ihn bereits I, 4 bezeichnet hat, durch ſie noch keinen Schaden gelitten hatte. —

Indem P. der bisherigen Glaubensfeſtigkeit der Coloſſer gedenkt, veranlaßt ihn das V. 6 zu der Ermahnung: ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. Calvin: Laudi attexit exhortationem, in qua

---

ſprünglich res militaris iſt; allein daraus folgt noch nicht, daß der Ap. hier beſtimmt an den Kampfesberuf der Chriſten gedacht habe, wie Flatt meint, indem er ſagt: Transfertur ad Christianos pro fide ordinate dimicantes. —

171) Bengel: fides firma; Luther: euren feſten Glauben. Die Erklärungen, die Ambroſiaſter und Auguſtin geben, laſſen vermuthen, daß ſie ſtatt στερέωμα das Wort: ἑστέρημα geleſen haben; eine Lesart, die wahrſcheinlich aus I, 24 hergenommen iſt; ſ. Böhmer z. d. St.

docet, nihil illis profuturum, quod semel Christum receperint, nisi in ipso permanerent. Auf ὡς sollte eigentlich ein οὕτως folgen; allein auch an andern Stellen des N. T. ist es wie hier weggelassen. Das Verbum παραλαμβάνειν ist entweder durch: „empfangen", oder durch: „annehmen" zu übersetzen. Hier, wo der Ap. die Glaubensfestigkeit der Gemeinde gerühmt hat, ist die letztere Bedeutung vorzuziehen [172]). — Die Stellung der Worte: τὸν κύριον weist darauf hin, daß der Ap. diesen Begriff besonders hervorgehoben haben will: „Wie ihr nun Jesum Christum als den Herrn angenommen habt." — Uebrigens geht aus der hier gebrauchten Ausdrucksweise des Ap. hervor, daß nach ihm eine persönliche Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen stattfindet, daß bei der Verkündigung des Evangeliums Christus selbst sich darbietet und wer jenes im Glauben annimmt, dadurch Christus selber annimmt [173]). Der Ausdruck περιπατεῖν ἐν Χριστῷ erklärt sich aus der Phrase: ἐν Χριστῷ εἶναι (Gal. II, 20), wodurch eine solche Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird, daß Christus das alleinige Princip des Lebens ist; demnach bedeutet jenes: „sein Leben so führen, daß man sich als von Christus ganz durchdrungen und belebt zeigt" [174]).

An περιπατεῖτε schließen sich V. 7 zunächst zwei Par-

---

172) Es kann deshalb nicht für eine Verbesserung gelten, wenn de Wette Luther's Uebersetzung: „Wie ihr nun angenommen habt" dahin ändert: „Wie ihr nun Christum empfangen habt."

173) Es heißt offenbar den bedeutungsvollen Ausdruck des Ap. verflachen, wenn man Χριστὸν Ἰησοῦν mit Wahl h. l. erklärt: doctrinam Jesu; oder wenn Flatt den Sinn der Worte so angiebt: „Lebt dem Unterricht gemäß, den ihr in Absicht auf Jesum erhalten habt." —

174) Zu äußerlich wird der Ausdruck von Wahl erklärt: ad normam a Christo praescriptam, inhaerens normae a Christo praescriptae. Mit Recht wird auch die Erklärung, welche Chrysostomus giebt, und der Bähr beistimmt, wonach Christus hier mit ei-

ticipien an: ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ. Freilich paſſen genau genommen dieſe beiden Worte, dem in ihnen enthaltenen Bilde nach, nicht zu dem Begriffe περιπατεῖτε; indeß das Bild tritt hier, wie oft, vor dem Gedanken zurück. Nach dem erſten Participium wird Chriſtus mit einem Boden verglichen, in welchem die Pflanze Wurzel faßt, nach dem zweiten mit einem Fundamente (wie Chriſtus 1 Cor. III, 10 gerade zu als θεμέλιος bezeichnet iſt), auf welchem das Gebäude errichtet wird [175]); der allgemeine Begriff, der ſich in dieſen beiden Ausdrücken darſtellt, iſt demnach der des Feſtgegründetſeins in Chriſto. Nach ἐποικοδο-

---

nem Wege, auf dem man wandelt, verglichen werde, von Steiger zurückgewieſen; eben ſo wenig aber iſt Steiger's Auffaſſung, die ſich ſchon bei Storr findet, wonach ἐν αὐτῷ mit ἐῤῥιζωμένοι verbunden wird, zu rechtfertigen. Hiegegen macht Böhmer mit Recht geltend, daß ἐῤῥιζωμένοι ſich aufs engſte an ἐποικοδομούμενοι und deshalb an das darauf folgende ἐν αὐτῷ anſchließt. Ueberdies ſpricht auch die Stellung des erſten ἐν αὐτῷ deutlich genug dafür, daß daſſelbe zu περιπατεῖτε gehört. Beſſer als alle dieſe Erklärungen iſt Böhmer's Auslegung: „Demgemäß, daß ein inniges Verhältniß zwiſchen euch und Jeſu obwaltet, wandelt in ihm, führt ein ſolches Leben, bei welchem ihr in der Verbindung mit Jeſu beharrt."

175) Calvin: Tribus metaphoris exprimit (apostolus), qualem ab ipsis requirat fidei constantiam. Prima est in verbo: *aedificandi*; secunda sumpta est de arboribus; sicuti enim arbor, radicibus profunde actis, satis habet fulturae ad sustinendos omnes ventorum impetus, ita, si quis in Christo alte ac penitus fixus sit, nullis satanae machinationibus dejici poterit a recto statu. Tertia metaphora est fundamenti; domus enim, quae fundamento non sustinetur, mox corruit. Unrichtig iſt es, wenn Flacius in Beziehung auf das zweite Bild ſagt: Secunda similitudo confert Christum radici, nos ramis aut palmitibus, denn Chriſtus wird ja nicht mit der Wurzel, ſondern mit dem Boden, in welchem der Chriſt gleichſam Wurzel gefaßt hat, verglichen. — Den Gedanken des Ap. offenbar verflachend, erklärt Wahl den Ausdruck: ἐποικοδ. ἐν Χρ.: „quorum melior rerum divinarum cognitio nititur religionis Jesu institutione."

μούμενοι sollte der gewöhnlichen Construction zufolge entweder ἐπί oder der bloße Dativ stehen; doch erklärt sich ἐν leicht durch die Beziehung auf ἐῤῥιζωμένοι, wenn man nicht lieber annehmen will, daß dem Ap. bei dem ἐν αὐτῷ die bildliche Vorstellung bereits zurückgetreten ist. Der Unterschied des Tempus in den beiden Participien ist nicht zu übersehen; das erstere steht im Perfect, da das Wurzelfassen ein vergangener, das Erbautwerden aber ein fortdauernder Act ist [176]). — An jene beiden Participien schließt sich als dritter Participialsatz an: καὶ βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε. Statt ἐν τῇ πίστει lesen die Codd. B. D. 17. 39. 47. 73, die Vulg. und Ital., Theophyl. und Ambrosiast. nur τῇ πίστει (ohne die Präposition), die Codd. A. 46. 67**. 71 dagegen ἐν πίστει (ohne den Artikel τῇ). Lachmann hat die Lesart: τῇ πίστει in den Text aufgenommen. Nach der Recepta muß man übersetzen: „befestigt im Glauben"; nach der Lachmannschen kann man entweder: „befestigt durch den Glauben", wobei denn der an sich mangelhafte Begriff durch die Zurückbeziehung auf das vorangegangene ἐν αὐτῷ zu ergänzen wäre; oder: „befestigt rücksichtlich des Glaubens" übersetzen. Da der Ausdruck bei der gewöhnlichen Lesart klarer ist und für diese auch die meisten Autoritäten sprechen, so möchte ihr der Vorzug gebühren. Wie verhält sich nun aber dieser Participialsatz zu den beiden vorhergehenden? Calvin sagt: Jam absque figura repetit, quod per translationes dixerat. Hiegegen streitet jedoch das καί; auch läßt sich leicht ein Unterschied nachweisen, während nämlich der Ap. in den beiden ersten Participien die Colosser darauf hinweist, daß Christus der Grund ihres Lebens bleiben müsse, ermahnt er sie durch das dritte, daß sie auf diesem Grunde, oder was dem Ge-

176) Beza bemerkt in Beziehung hierauf mit Recht: nondum perfectam esse structuram, sed in actu.

danken nach wesentlich dasselbe ist, in dem Glauben (an Christum) fest beharren sollen. Daß die Colosser nicht einer neuen Verkündigung bedurften, sondern bei dem bleiben sollten, was ihnen bereits verkündigt worden, sagt P. ihnen durch die Worte: καθὼς ἐδιδάχθητε, wozu sich aus I, 7 ἀπὸ Ἐπαφρᾶ ergänzen läßt. — Ohne καὶ schließt sich den drei vorhergehenden Participien ein viertes an: περισσεύοντες ἐν αὐτῇ (i. e. ἐν τῇ πίστει) ἐν εὐχαριστίᾳ. Je nach der verschiedenen Bedeutung von περισσεύειν und der verschiedenen Construction der Worte ergeben sich verschiedene mögliche Auffassungen dieses Satzes; περισσεύειν heißt ursprünglich: „überflüssig sein, dann überfließen von etwas, reich sein an etwas." In dieser letztern Bedeutung kommt es im N. T. unter andern: Röm. XV, 13. Phil. I, 9. 26. [177]) 2 Cor. III, 9. VIII, 7. Phil. IV, 14 vor; doch hat es im N. T. zuweilen auch die Bedeutung: „reich werden an etwas, zunehmen in einer Sache, crescere aliqua re", so z. B. Apg. XVI, 5. — Mit diesem Verbum kann nun entweder ἐν αὐτῇ oder: ἐν εὐχαριστίᾳ unmittelbar verbunden werden. So ist eine vierfache Auffassung der Worte möglich: 1) reich seiend am Glauben mit Dank; 2) reich seiend im Glauben am Danke (oder wie Luther übersetzt: „und seid in demselbigen reichlich dankbar"); 3) zunehmend im Glauben mit Dank (crescentes in fide cum gratiarum actione); und endlich 4) zunehmend im Glauben an Dank [178]). — Zunächst ist zu bemerken, daß περισσεύειν mit ἐν construirt soll überall die Bedeutung: „reich sein an etwas" hat; denn Phil. I, 9 liegt der Begriff des Zunehmens in μᾶλλον und μᾶλλον und 1 Cor. XV, 58 ist die Bedeutung: crescere

177) Mit Unrecht will Bähr an diesen drei Stellen περισσεύειν durch: crescere aliqua re übersetzen.

178) Wenn Grotius das ἐν vor εὐχαριστίᾳ, Flatt dagegen das ἐν vor αὐτῇ durch per übersetzt, so ist weder zu dem Einen noch zu dem Andern ein hinreichender Grund vorhanden.

wenigſtens zweifelhaft; ſodann erſcheint es unpaſſend, hier περισσεύειν durch: „zunehmen" zu erklären, da die Tendenz des Ap. in den vorhergehenden Sätzen die iſt, die Gemeinde zu ermahnen, daß ſie in dem Glauben, der in ihnen iſt, feſt bleiben ſolle. Hätte er noch beſonders den Wunſch ausdrücken wollen, daß die Gemeinde noch reicher am Glauben werden ſollte, ſo hätte er dies doch ſchwerlich in einem ſolchen Nebenſatze gethan. Auch würde, wäre dies der Sinn des Satzes, die unmotivirte Hinzufügung des Begriffs, daß ſolches „mit Dank" geſchehen ſolle, wenigſtens auffallend ſein; ganz anders iſt es Col. IV, 2, wo vom Gebete überhaupt die Rede iſt. Man müßte demnach vielmehr die εὐχαριστία als dasjenige anſehen, worin die Gemeinde zunehmen ſolle; allein dieſer Gedanke würde in dieſem Zuſammenhange noch befremdender ſein. Bei weitem natürlicher erſcheint es dagegen, περισσεύειν hier in der gewöhnlichen Bedeutung: „überfließen, reich ſein" zu nehmen. In dieſem Falle aber iſt es offenbar paſſender, die εὐχαριστία als die πίστις als Hauptbegriff anzuſehen, indem es ſonſt auffallend bleibt, daß dieſer Satz mit dem vorhergehenden nicht durch καί verbunden iſt, überdies aber auch die Häufung von Ausdrücken, die weſentlich deſſelben Sinnes ſind, zu ſtark ſein würde. Dieſe neue Ermahnung aber, daß die Coloſſer in ihrem Glauben gegen Gott, der denſelben in ihnen gewirkt, reichlich dankbar ſich beweiſen ſollen, knüpft ſich dem Vorhergehenden um ſo paſſender an, als die Dankſagung für die empfangene Gnade nicht nur den Glauben ſelbſt lebendig erhält, ſondern durch jene Ermahnung der Glaube von dem Ap. noch mehr als ein köſtliches Kleinod bezeichnet wird, ſo daß darin für die Coloſſer eine neue Aufforderung lag, treu in demſelben zu beharren. Die Richtigkeit dieſer Auffaſſung wird gewiſſermaßen durch eine Variante, die ſich in mehreren Codd. findet, beſtätigt. Die Codd. A. C. 17. 23. 28. 37 u. a. m. laſſen nämlich das ἐν αὐτῇ ganz aus, ſo daß ſich alſo nach ihnen περισσεύοντες eng an ἐν εὐχα-

ριστίᾳ anſchließt. Da nun in andern Autoritäten (in den Codd. D. E. 1, in der philoxen. und äthiop. Ueberſ., in der Vulg. und bei Pelag.) ſtatt ἐν αὐτῇ: ἐν αὐτῷ ſteht [179]), ſo wird es überhaupt zweifelhaft, ob nicht die Lesart A. C. κ. die urſprüngliche ſei, weshalb auch Böhmer geneigt iſt, ἐν αὐτῇ ganz aus dem Texte zu entfernen [180]). —

V. 8—15.

Während Paulus bereits V. 4 Rückſicht auf die Irrlehre in Coloſſä genommen, ohne ſie jedoch näher zu bezeichnen und daran eine Ermahnung zur Feſtigkeit im Glauben angeknüpft hat, ſo warnt er die Coloſſer V. 8 ſchon mit beſtimmterer Zeichnung der Beſchaffenheit der Irrlehre vor derſelben und knüpft hieran theils eine Hinweiſung auf die eigenthümliche Herrlichkeit Chriſti V. 9 und 10, theils eine Erinnerung an die Segensgüter, welche ihnen durch Chriſtus zu Theil geworden ſeien.

Ohne eine Verbindungspartikel beginnt V. V. 8 die warnende Anrede: *Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης.* Das Verbum *βλέπειν* hat bekanntlich, wie das lat. videre, oft die Bedeutung von „ſich hüten"; die Ergänzung ſchließt ſich dann bei Subſtantiven durch *ἀπό* (Marc. VIII, 15. XII, 38), bei Sätzen durch *μή* an. Das von *μή* abhängige Zeitwort ſteht entweder im Conjunctiv dabei, 1 Cor. VIII, 9, oder im Indicativ, ſo hier und Hebr. III, 12. Durch den Indicativ

179) Nach dieſer Lesart erklärt Cornel. a Lapide: in Christo, id est Christi fide, gratia, charitate, aliisque virtutibus.

180) Mit der gegebenen Erklärung ſtimmt Böhmer überein, während Bähr ἐν εὐχαριστίᾳ adverbialiter nimmt und περισσεύειν durch: augeri, crescere überſetzt, Steiger dagegen die Worte des Apoſtels erklärt: „und überfließend am Glauben (von Glauben), indem ihr danket (mit Dankſagung)". —

wird die Befürchtung angedeutet, daß das, wovor gewarnt wird, doch ſtattfinden werde. Durch das Futurum aber, welches hier ſteht, weiſt der Ap. darauf hin, daß er bei dem guten Zuſtande der Gemeinde für die Gegenwart nichts fürchte, wegen der Zukunft aber doch nicht ſicher ſei. Mit Recht verlangen daher die neueſten Ausleger, daß hier überſetzt werde: ne futurus sit [181]). Statt des einfachen Temp. fin. iſt das Particip. Präſ. mit ἔσται gebraucht; dieſe Auseinanderlegung der Temp. fin. iſt im N. T. nicht ſelten; vergl. Marc. XIII, 25. Luc. V, 1. 2 Cor. V, 19; ſie dient dazu, den Begriff des Zeitwortes ſtärker hervorzuheben. — Das Verbum συλαγωγέω findet ſich im N. T. nur hier (auch in der claſſiſchen Gräcität kommt es nur ſelten vor); ſeiner Abſtammung nach heißt es: „als Raub oder Beute wegführen". Aus Aristaenet. II. p. 22, wo es mit οἶκον verbunden iſt, geht hervor, daß man es auch durch „berauben" (Luther: „Sehet zu, daß euch Niemand beraube") erklären kann. Wird es hier in dieſer Bedeutung genommen, ſo iſt als Object der Segen zu denken, der den Coloſſern durch Chriſtus bereits zu Theil geworden war. Wird dagegen die urſprüngliche Bedeutung des Wortes feſtgehalten, ſo ſind die Chriſten ſelbſt das Object, dann ſagt der Ap.: „Sehet zu, daß euch nicht Jemand raube i. e. als Raub mit ſich führe und zwar ſo, daß ihr dadurch von Chriſtus getrennt werdet." Da dieſer Gedanke offenbar kräftiger iſt, als jener, ſo darf hier um ſo weniger die urſprüngliche Bedeutung des Wortes

181) Die Ueberſetzung Steiger's: „Sehet zu, ob nicht Jemand etwa da iſt, der euch ꝛc." läßt ſich nicht rechtfertigen, denn wenn auch die Andeutungen, die Steiger in ſeinem Commentar z. d. St. darüber giebt, woher es kommt, daß im Griech. bei der Warnung die Negation μή ſtehe, richtig ſind, ſo drückt doch das deutſche: „zuſehen ob nicht" etwas Anderes aus, als das griech. βλέπειν μή, da in jenem noch keineswegs der dieſem einwohnende Begriff des cave ne liegt; auch iſt es zu tadeln, daß in jener Uebertragung das Futurum (ἔσται) unberückſichtigt geblieben iſt.

aufgegeben werden [182]). — Das Mittel, deſſen ſich die Irrlehrer bedienten, um die Chriſten von Chriſto abzuführen, giebt P. durch die Worte: *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης* an. Das Wort *φιλοσοφία* findet ſich im N. T. nur an dieſer Stelle; daß der Ap. ſich hier deſſelben bedient, hat ſeinen Grund vielleicht darin, daß die Irrlehrer ihr Syſtem mit jenem Worte bezeichneten. Doch berechtigt dies noch nicht, dieſelbe für griechiſchen Urſprungs zu halten, da, wie bekannt, auch bei den Orientalen und ſelbſt bei den Juden philoſophiſche Speculationen ſtattfanden. So viel nur läßt ſich aus dieſem Ausdrucke ſchließen, daß jene Irrlehrer ſich rühmten über die göttlichen Dinge Aufſchlüſſe geben zu können, die über die Erkenntniß hinausreichten, welche der einfache Glaube an Chriſtum den Menſchen darbietet. Im Gegenſatze gegen die, welche ſich mit der Lehre des Evangeliums begnügten, mochten ſie ſich brüſten, eine höhere Erkenntniß zu beſitzen, und den gläubigen Chriſten vorwerfen, daß ihnen bei allem Segen, deſſen ſie ſich in ihrem Glauben erfreueten, doch Eins abgehe, nämlich die Philoſophie, durch die ſie erſt in der That die Wahrheit in ihrem vollen Lichte erkennen würden. In Beziehung hierauf warnt P. die Coloſſer vor der Philoſophie, woraus ſich zugleich erklärt, warum er den Artikel (*τῆς*) ſetzt. Weder will er dadurch vor Allem, was man Philoſophie nennen kann, noch auch vor einem einzelnen philoſophiſchen Syſteme (im Unterſchiede von andern), ſondern eben vor dem, wodurch die Irrlehrer über den Standpunkt des Glaubens erhoben zu ſein meinten, warnen [183]). — Der Ap. fügt ſogleich ſein Urtheil über dieſe Philoſophie, die ſo Großes von ſich

182) Calvin: Verbo utitur (apostolus) admodum proprio: alludit enim ad praedones, qui, dum violenter rapere gregem nequeunt, fraude abigunt pecudes. —

183) Ueber die mancherlei willkürlichen Deutungen des Ausdrucks: *ἡ φιλοσοφία* h. l. ſ. Bähr z. d. St.

rühmte, durch die Worte καὶ κενῆς ἀπάτης hinzu. Calvin: Quod proxime sequitur de inani deceptione, sic resolvo: Cavete a philosophia, quae nihil aliud est, quam inanis deceptio, ut sit additum appositive [184]). Der Ap. nennt die Philos. ἀπάτη, sofern sie den Christen, statt ihn, wie sie es verhieß, an den himmlischen Schätzen der Erkenntniß reich zu machen, arm machte, indem sie ihn zur Geringschätzung des Glaubens an das Evangelium, welches als die Verkündigung des göttlichen Mysteriums allein alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß enthält (II, 3), verleitete, und ihn so auch von Christus selbst trennte, der allein der Grund alles Heils ist. Durch das Beiwort κενή wird die Eitelkeit und Leerheit jener sich so reich dünkenden Philosophie besonders hervorgehoben. — Was die Art und Weise betrifft, wie diese Worte mit dem vorhergehenden τῆς φιλοσοφίας verbunden sind, so findet auch hier wieder jene unvollkommene Verbindungsweise statt, durch welche die Begriffe einfach an einander gereiht werden, ohne daß ihre Beziehung zu einander ausgedrückt wird; so erklärt sich das καί, an dessen Stelle wir allerdings zur Bezeichnung des innern Zusammenhanges: scilicet, nimirum setzen können. Der Artikel τῆς gehört nur zu dem ersten Worte und ist nicht auf κενῆς ἀπάτης mit zu beziehen, da jenes eine bestimmte Erscheinung, dieser Ausdruck aber einen allgemeinen Begriff bezeichnet. — Der Ap. fährt fort: κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ τὸν Χριστόν. Die Präposition κατά kann grammatisch sowohl mit συλαγωγῶν, als auch mit den zunächst vorhergehenden Substantiven τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης verbunden werden; der Gedanke verlangt jedoch die letztere Verbindung. Der Apostel

184) Chrysostomus: διὰ τῆς φιλοσοφίας· εἶτα ἐπειδὴν δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε: καὶ κενῆς ἀπάτης. Bengel: Quod adversarii jactabant esse philosophiam et sapientiam, id Paulus inanem fraudem esse dicit.

will die Philoſophie näher charakteriſiren; er bedient ſich zu dieſem Zwecke der Präpoſ. κατά, um anzuzeigen, worauf ſich dieſelbe gründe und wonach ſie ſich richte. Als ſolches nennt P. zuerſt die παράδοσις τῶν ἀνθρώπων und ſodann die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. — Das Wort παράδοσις kommt ſowohl in activer als auch in paſſiver Bedeutung vor und entſpricht dem deutſchen: „Ueberlieferung". Im N. T. hat es häufig die beſtimmte Beziehung auf die Ueberlieferung der Phariſäer, indem es von den Zuſätzen, welche dem moſaiſchen Geſetze als eine Umzäunung und Erklärung hinzugefügt waren, gebraucht wird: ſo Matth. XV, 2: παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (entgegengeſetzt der ἐντολὴ τοῦ θεοῦ); Chriſtus bezeichnet dieſe geradezu als ἐντάλματα ἀνθρώπων oder παράδοσις τῶν ἀνθρώπων Mark. VII, 7. 8; Gal. I, 14 nennt Paulus jene Ueberlieferungen: αἱ πατρικαὶ παραδόσεις. Doch kommt der Ausdruck παράδοσις im N. T. auch ohne Beziehung auf die phariſäiſchen Aufſätze vor; ſo ſpricht P. an mehreren Stellen ſeiner Briefe (1 Cor. XI, 2. 2 Theſſ. II, 15. III, 6) von παραδόσεις, die die Gemeinden von ihm empfangen hätten. Erwägt man nun zugleich, daß in keiner Stelle des N. T. der Ausdruck: ἡ παράδοσις τῶν ἀνθρώπων an und für ſich (i. e. als beſtimmt ſtricte techniſcher Ausdruck) die phariſäiſche Ueberlieferung bezeichnet, dieſe vielmehr unter jenen Begriff ſubſumirt wird, ſo liegt in dieſem Ausdrucke für ſich noch kein Grund, an unſerer Stelle beſtimmt an jene jüdiſche παράδοσις zu denken; es iſt im Gegentheil viel natürlicher, den Begriff hier in ſeiner Allgemeinheit zu faſſen, ohne ihn willkürlich mehr zu beſchränken, als dies durch die Hinzufügung von τῶν ἀνθρώπων geſchieht. Durch dieſes Wort aber wird die παράδοσις, von der der Ap. redet, als eine ſolche, die von den Menſchen herrührt, der παράδοσις, die von Gott ſtammt, entgegengeſetzt[185]). Richtig bemerkt Bähr: „Ἀνθρώπων ſteht nach-

185) Mit Unrecht findet daher Bähr in dieſem Worte ſelbſt ein

drücklich. Es liegt darin das Unzuverläſſige, Ungewiſſe, das daher auch nichts zum wahren Heil beitragen kann, im Gegenſatz gegen das zuverläſſige, von Gott geoffenbarte Wort." Zu noch näherer Bezeichnung der Natur jener Philoſophie dienen die folgenden Worte: κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Um die Bedeutung dieſes Ausdrucks feſtzuſtellen, iſt eine Vergleichung der Stellen des N. T. nothwendig, in denen derſelbe vorkommt. Außer hier findet er ſich noch V. 20 und Gal. IV, 3. (Gal. IV, 9 ſteht τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα zurückweiſend auf στοιχεῖα τ. κόσμου V. 3; 2 Petr. III, 10: στοιχεῖα καυσόμενα λυθήσεται V. 12 στ. καυσ. τακήσεται; Hebr. V, 12: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ). Aus der vorliegenden Stelle geht ſo viel mit Gewißheit hervor, daß unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου etwas den Chriſten Unangemeſſenes zu verſtehen iſt, da P. dem κατὰ τ. στοιχεῖα τ. κόσμ. das κατὰ Χριστόν entgegenſtellt. V. 20 ſpricht P. von äußerlichen Geboten, welche den Chriſten von den Irrlehrern geſtellt wurden (μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ ꝛc. V. 21). Er ſagt nun, dergleichen Gebote ſollten ſich die Coloſſer nicht ſtellen laſſen, da ein ſolches δογματίζεσθαι nur für die paſſe, welche ζῶντες ἐν κόσμῳ ſind, während die Chriſten den στοιχείοις τοῦ κόσμου abgeſtorben ſeien. Hiernach gehört das ζῆν κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ζῆν ἐν κόσμῳ enge zuſammen. Da Paulus nun die Chriſten als ſolche, die nicht mehr ἐν κόσμῳ leben, bezeichnet, ſo hat man unter κόσμος hier die nicht erlöſte Welt, im Gegenſatz gegen die βασιλεία τοῦ θεοῦ, zu verſtehen. Aus der Verwandtſchaft jener beiden Ausdrücke darf aber weder ſchon die Identität derſelben gefolgert, noch

---

Indication, daß jene Philoſophie jüdiſchen Urſprungs ſei, indem er παράδοσις hier ohne Weiteres von der jüdiſchen Tradition erklärt, d. h. „von den menſchlichen, durch menſchliche Autorität zu dem göttlichen, von Gott autoriſirten Geſetz, beſonders zum Ceremonialgeſetz, hinzugekommenen Zuſätzen."

auch geſchloſſen werden, daß τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ὁ κόσμος von gleicher Bedeutung ſeien. Nur das geht aus dieſer Zuſammenſtellung mit Sicherheit hervor, daß das δογματίζεσθαι, welches, wie P. andeutet, nur für die, die noch in der Welt (alſo noch nicht in dem Reiche Gottes) leben, paßt, für die Chriſten, welche den στοιχείοις abgeſtorben ſind, etwas Ungehöriges iſt; daß alſo ζῆν κατὰ τὰ στοιχεῖα τ. κόσμ. und δογματίζεσθαι (ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ) daſſelbe bedeuten, wenn nicht dieſes als ein jenem untergeordneter Begriff zu faſſen iſt. Da P. nun hernach ſolche Gebote (δόγματα), wie μὴ ἅψῃ ꝛc. als ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων bezeichnet, ſo ergiebt ſich daraus, daß dieſer und der betreffende Begriff: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου als verwandte betrachtet werden müſſen. — Was Gal. IV, 3 betrifft, ſo iſt auch hier der Zuſammenhang der Stelle zu berückſichtigen. Paulus hatte in ſeinem Briefe an die Galater ſowohl Juden- als auch Heidenchriſten vor ſich, die ſich — trotz ihres Glaubens an Chriſtum — das Joch des jüdiſchen Geſetzes hatten auflegen laſſen. Kap. III, 23 ff. ſpricht P. bald in der erſten Perſon Plur., bald in der zweiten. Er ſagt z. B. III, 23: „Ehe der Glaube kam, wurden wir verſchloſſen gehalten unter dem Geſetz"; dagegen IV, 8: „Damals, da ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr denen, die nicht Götter waren." Unter ἡμεῖς verſteht P. demnach die Judenchriſten, ſich ſelbſt mit eingeſchloſſen, unter ὑμεῖς aber die Heidenchriſten, wie er denn auch in der ganzen Stelle da wo er vom Geſetze ſpricht, in der 1. und nicht in der 2. Perſon Pl. redet. IV, 3 ſagt nun P.: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι; da er vorher ſich des Ausdrucks ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα bedient, ſo könnte man daraus ſchließen, daß beide Ausdrücke und demnach auch die Worte: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ὁ νόμος (worunter dem ganzen Zuſammenhange nach das moſaiſche Geſetz zu verſtehen iſt) gleichbedeutend ſeien. Dieſer Meinung tritt jedoch IV, 9 entgegen, wo der Ap. (in der 2.

Perſ. Pl.) offenbar die Heidenchriſten anredet und ſie fragt: *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα;* daß P. hier daſſelbe meint, was er vorher *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* genannt hat, iſt offenbar. Dieſe Frage ſetzt voraus, daß auch die Heidenchriſten früher den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* gedient haben; demnach iſt hierunter unmöglich das moſaiſche Geſetz zu verſtehen, da die Heidenchriſten mit dieſem früher ja nichts zu thun gehabt hatten. Die Ausdrucksweiſe des Ap. läßt ſich nur daraus erklären, daß P. den Begriff: *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als einen allgemeinern faßt, welcher ſowohl dasjenige, wornach ſich die Juden, alſo den *νόμος*, als auch dasjenige, wornach ſich die Heiden zu richten hatten, unter ſich begreift. Das Letztere aber muß offenbar etwas dem *νόμος* Aehnliches ſein, nämlich auch Gebote, die ſie zu befolgen hatten. Hieraus ergiebt ſich, daß *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ſynonym mit *ἐντάλματα* überhaupt iſt, und nicht blos auf das jüdiſche Geſetz oder gar einen Theil deſſelben bezogen werden darf. — In Beziehung auf unſere vorliegende Stelle folgt nun aus dieſen Bemerkungen, daß P. unter *φιλοσοφία κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* eine ſolche Philoſophie verſtanden hat, welche ſich damit abgiebt, geſetzliche Beſtimmungen, äußerlich zwingende Gebote aufzuſtellen; daß demnach die Meinung, Paulus deute durch jenen Ausdruck auf den jüdiſchen Urſprung der Philoſophie als unbegründet, zurückzuweiſen iſt. — Zur genauern Erklärung des Ausdrucks iſt jedoch die Betrachtung der Gebrauchsweiſe des Wortes *στοιχεῖον* in der claſſiſchen Grácität nothwendig. — Die Griechen bezeichnen mit dieſem Worte die Grundbeſtandtheile, woraus etwas beſteht, indem ſie dieſen Begriff auf die verſchiedenſten Dinge anwenden; ſo gebrauchen ſie daſſelbe vornehmlich von den Elementen, aus denen die Welt beſteht. Vitruv I, 4 ſagt: **E principiis, quae Graeci *στοιχεῖα* appellant, omnia corpora sunt composita i. e. e calore et humore et terreno et aëre.** Eine ähnliche Bedeutung hat das Wort in der angeführten Stelle

des N. T. 2 Petr. III, 10. 12 [186]). Bei den Grammatikern werden στοιχεῖα die Elemente genannt, aus denen die

---

186) Dieſe Bedeutung des Wortes στοιχεῖα iſt ſowohl in alter als in neuer Zeit zur Erklärung des Pauliniſchen Ausdrucks: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου angewendet worden. So ſagt Chryſoſtomus zu Gal. IV, 3: στοιχεῖα τοῦ κόσμου, τουτέστι: νουμηνίαι καὶ σάββατα· αὗται γὰρ ἡμῖν αἱ ἡμέραι ἀπὸ δρόμου σελήνης καὶ ἡλίου γίνονται. Aehnlich erklären auch Theodoret, Genadius (ſ. Bähr ad h. l.) und Theophylact; allein Bähr nennt dieſe Erklärung mit Recht künſtlich und weit hergeholt; auch laſſen ſich die Sonne und der Mond oder der Lauf von Sonne und Mond und dergl. ſicherlich nicht als Elemente der Welt betrachten. Von derſelben Grundanſicht ausgehend iſt auch die Erklärung, welche Neander (Geſch. des apoſt. Zeitalters S. 258. 392) von jenem Worte giebt. Neander will nämlich, daß unter στοιχεῖα τ. κόσμ. die Elemente im eigentlichen Sinne verſtanden werden ſollen, die Elemente der Welt, als Bezeichnung des Irdiſchen überhaupt, wie ſonſt τὰ σαρκικά; er beruft ſich zunächſt auf V. 20, wo στοιχεῖα τοῦ κόσμου und κόσμος als gleichbedeutend einander gegenübergeſtellt ſeien; dies iſt jedoch, wie bereits bemerkt worden, keineswegs der Fall; ſodann aber auch auf den Zuſammenhang, in welchem Gal. IV, 8 von den στοιχ. τ. κ. die Rede ſei. Mit Recht bemerkt N., daß P. dort offenbar ehemalige Heiden anredend, vorausſetze, daß auch dieſe vor ihrer Bekehrung dieſen Elementen der Welt dienſtbar waren; denn, heißt es weiter: „Das Gebundenſein der Religion an ſinnliche Formen, alſo ihr Befangenſein in der Dienſtbarkeit unter den Elementen der Welt iſt das Gemeinſame des Juden- und Heidenthums.“ Hiegegen iſt jedoch zu bemerken, einerſeits, daß das Gebundenſein der Religion an ſinnliche Formen keineswegs daſſelbe iſt, was die Dienſtbarkeit unter den Elementen der Welt; denn die ſinnlichen Formen ſind doch nicht als die Elemente der Welt zu betrachten; und andrerſeits, wenn eine ſolche Dienſtbarkeit auch dem Götzendienſte der Heiden eigen iſt, ſo läßt ſich dieſelbe doch nicht als eine Eigenthümlichkeit des Judenthums betrachten; und als ſolche müßte es doch gelten können, da P. ſagt, er ſelbſt und alle Juden (ἡμεῖς) ſeien früher den στοιχείοις τ. κόσμου dienſtbar geweſen; und dies nicht bloß den gewöhnlichen Juden und Judaiſten, „welche das Göttliche, Rechtfertigung und Heiligung, bei dem Sinnlichen ſuchten“, gilt. —

Sylben beſtehen, alſo die Buchſtaben [187]), oder auch die Grundbeſtandtheile der Rede (στοιχεῖα τῆς λέξεως: die verſchiedenen Wortarten). Aber auch auf Anderes wird der Ausdruck bezogen, ſo heißt es bei Isokrates ad Nic. ταῦτα στοιχεῖα πρῶτα καὶ μέγιστα χρηστῆς πολιτείας ἐστι und Aristoteles (Polit. 1.) nennt die Münze: στοιχεῖον τῆς ἀλλαγῆς i. e. die Grundlage des Verkehrs. Namentlich wird στοιχεῖα auch in Beziehung auf die Wiſſenſchaften gebraucht und bezeichnet dann die Elemente derſelben, die Anfangsgründe, ſofern dieſe eben die Grundbeſtandtheile, die Grundlagen derſelben bilden (daher στοιχειόω in den Anfangsgründen unterrichten); in dieſer Bedeutung iſt das Wort offenbar Hebr. V, 12 gebraucht [188]). — Wie iſt nun

187) Von dieſer Bedeutung des Wortes geht Nöſſelt aus, indem er, wie Bähr ſagt, die Bedeutung „Zeichen" mit Uebergehung des Buchſtaben premirend, den Ausdruck ſo erklärt: signa, sensum moventes ceremoniae; und κόσμος von der jüdiſchen Welt verſteht, ſo daß στοιχεῖα τ. κ. = die Ceremonien des Judenthums ſein ſoll. Allein dagegen iſt zu bemerken 1) daß στοιχεῖα nicht die Buchſtabenzeichen, ſondern vielmehr die Buchſtaben, ſofern ſie geſprochen werden, während γράμματα die Buchſtaben, ſofern ſie geſchrieben werden, bezeichnet und 2) daß κόσμος niemals ſchlechthin für das Judenthum ſteht. —

188) Dieſe Bedeutung liegt der Erklärung Rückert's (zu Gal. IV, 3) zu Grunde. Er ſagt: „Die beiden Stellen Col. II, 8 u. 20 erlauben nicht, den κόσμος als das Weltall zu denken, ſondern führen auf den Begriff „Welt" im Sinne der nichtchriſtlichen, noch in geiſtiger und ſittlicher Verkehrtheit begriffenen Menſchheit. So bedeutet der Ausdruck: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: Anfangsgründe des Wiſſens, wie die Welt ſie hat und haben kann, im Gegenſatz gegen die höhere und vollkommnere Weisheit der υἱῶν τοῦ θεοῦ." — Eben ſo erklären auch Bähr und Steiger den Ausdruck τὰ στοιχεῖα; nur daß ſie — durch eine andere Faſſung des Begriffs κόσμος — demſelben eine beſtimmtere Beziehung auf das jüdiſche Geſetz geben. — Bähr nämlich ſagt, der Zuſatz τοῦ κόσμου ſei für das Adjectiv zu nehmen und daher müſſe man (mit Bengel) überſetzen: elementa mundana; damit bezeichne Paulus das jüdiſche Ritualgeſetz, ſofern das jüdiſche Geſetz

hiernach στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu verſtehen? Es iſt jedenfalls das Natürlichſte, bei dieſem Ausdrucke στοιχεῖα in ſeiner allen jenen verſchiedenen Bedeutungen zu Grunde liegenden Bedeutung zu nehmen, dieſe iſt: „Elemente"; alſo die „Elemente der Welt". Nimmt man hier nun κόσμος nicht im phyſiſchen, ſondern im ethiſchen Sinne, wie es ja häufig vorkommt, ſo ſind unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου die Elemente oder Grundlagen des ethiſchen Lebens in der Welt und zwar (nach V. 20) in der noch unerlöſten Welt zu denken. Hat nun der Ausdruck dieſe Bedeutung, ſo iſt nicht

---

gleichſam die Anfangsgründe oder erſten Beſtandtheile enthalte und das jüdiſche Ritualgeſetz als ſolches es zunächſt mit Dingen τοῦ κόσμου, mit ſichtbaren, äußerlichen Dingen zu thun habe. Allein theils iſt es willkürlich, den Genitiv in ein Adjectiv aufzulöſen, theils iſt, wie bemerkt, kein Grund vorhanden, hier an das jüdiſche Geſetz zu denken, theils läßt ſich auch elementa mundana nimmermehr durch: Anfangsgründe, die es mit ſichtbaren Dingen zu thun haben, überſetzen. Anders erklärt Steiger, nämlich: „Der Elementarunterricht, deſſen die ſündige Menſchenwelt anfänglich bedurfte." In dieſer Erklärung iſt jedoch zunächſt die Ueberſetzung: „Elementarunterricht" zu tadeln, denn στοιχεῖα bezeichnet nicht den Unterricht, ſondern höchſtens die Elemente der Wiſſenſchaften, die zuerſt gelehrt werden, und ſodann iſt auch hier die alleinige Beziehung auf das jüdiſche Geſetz nicht zu rechtfertigen. Mehr hat deshalb die Auffaſſung Böhmer's für ſich, der unter στοιχεῖα die Rudimente, gleichſam das A B C der Religion verſteht, und zwar, wie das hinzugefügte: κόσμου näher beſtimme, die Rudimente, welche die nichtchriſtliche Menſchheit beſaß. Dieſe Erklärung ſtimmt mit der von Rückert gegebenen im Weſentlichen überein. Allein derſelben ſteht entgegen: 1) daß στοιχεῖα nicht die Anfänge, ſondern die Elemente, die Grundbeſtandtheile bedeutet, Paulus aber eben dieſe der unchriſtlichen oder näher der heidniſchen Welt unmöglich als Eigenthum zuſchreiben konnte; 2) daß P. noch weniger die Irrlehren, gegen die er polemiſirt, als Anfangsgründe des Wiſſens oder der Religion betrachten kann; 3) daß er ſich jenes Ausdrucks immer nur in naher Beziehung auf die Gebote bedient, und endlich 4) daß, wenn durch στοιχεῖα ſolche Anfangsgründe bezeichnet werden ſollen, unmöglich der dieſen Begriff ergänzende Genitiv (des Wiſſens oder der Religion) dabei fehlen durfte. —

zu verkennen, wie passend P. sich desselben gerade da bedient, wo vom Aufstellen äußerlich gebietender Gebote die Rede ist; denn wie es das Eigenthümliche des Reiches Gottes ist, daß in demselben Alles aus dem Geiste geboren wird, daß die Gestaltung des Lebens aus diesem innern Lebensprincipe hervorgeht, so ist es dagegen der Welt eigenthümlich, daß in derselben das ganze Leben nach einzelnen Geboten geregelt wird; da sie in sich nicht wahre Lebenskraft besitzt, so bedarf sie der äußerlichen Satzungen [189]), wornach die in ihr Lebenden sich zu richten haben. Diese äußerlichen Gebote bilden demnach die Grundlage (τὸ στοιχεῖον) des Lebens in der Welt; mit Recht nennt P. dieselben ἀσθενῆ καὶ πτωχά, sofern sie in sich arm an Kraft, dem Menschen nicht zum Stütz- und Haltpunkt seines Lebens dienen können. — Was nun aber das Verhältniß der beiden Ausdrücke: κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων und κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου betrifft, so giebt der erste mehr die formelle, der andere mehr die materielle Beschaffenheit der Philosophie an. P. hätte Beides durch καί verbinden können, allein durch die Auslassung der Copula wird, wie Bähr richtig bemerkt, die Rede lebhafter und ausdrucksvoller [190]). Daß jene so beschaffene Philosophie für den

189) Wenn Luther geradezu: „der Welt Satzungen" übersetzt, so ist dies zwar nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Sinne nach richtig.

190) Es ist schon bemerkt, daß sich aus den von Paulus hier gebrauchten Ausdrücken nichts Sicheres über den jüdischen oder griechischen Ursprung der betreffenden Irrlehren schließen läßt. Abweichend hiervon sind freilich die Meinungen der meisten Ausleger; diese theilen sich in drei Classen. Einige wollen, wie in der Einleitung bemerkt ist, aus dem Worte φιλοσοφία den griechischen, Andere dagegen aus den beiden andern Ausdrücken den jüdischen Ursprung folgern; noch Andere endlich glauben daraus schließen zu müssen, daß P. gegen griechische und jüdische Irrlehrer polemisire. Diese Verschiedenheit der Meinungen kann schon für sich als ein Zeugniß für die oben ausgesprochene Be-

Christen etwas durchaus Unangemessenes sei, hebt Paulus noch besonders hervor durch den Zusatz: καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, wodurch sie als eine solche bezeichnet wird, die an Christus weder ihre Norm noch ihren Grund hat [191]).

Die V. 9 folgenden Worte: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς dienen, wie das ὅτι zeigt, zur Begründung eines vorhergehenden Gedankens; welcher dies sei, läßt sich erst nach Ermittelung des Sinnes dieser Worte erkennen. Zuerst fragt es sich, was unter πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος zu verstehen ist. Πλήρωμα bedeutet dem classischen Sprachgebrauch gemäß dasjenige, womit etwas erfüllt, vollgemacht wird: das Erfüllende (so wird es z. B. namentlich von dem gebraucht, was zur Ausrüstung eines Schiffes gehört); bisweilen aber kommt es auch von dem Erfüllten selbst vor (daher bezeichnet es auch das ausgerüstete, befrachtete Schiff). Im N. T. herrscht durchaus die erste, die active Bedeutung vor. Bähr meint sogar, daß πλήρωμα im N. T. nur in diesem Sinne gebraucht werde. Zum Beleg hiefür führt Bähr mehrere Stellen an, in denen πλήρωμα in diesem Sinne mit einem Genitiv verbunden ist; mit unzweifelhaftem Rechte: 1 Cor. X, 26. Mark. VIII, 20; auch Matth. IX, 16 und Mark. II, 21, obwohl hier jenes Wort die modificirte Bedeutung von supplementum hat; auch Gal. IV, 4 und Ephes. I, 10 kann man wohl mit Recht hieher rechnen. Anders könnte es sich jedoch mit Ephes. I, 23 und III, 19 verhalten. Namentlich die erstere Stelle möchte mehr gegen als für Bähr spre-

---

hauptung gelten. Jene Philosophie wird eben nur als ein Menschliches und der Welt Angehöriges von dem Apostel bezeichnet, wenigstens ruht hierauf im Gegensatz gegen κατὰ Χριστόν der Nachdruck. —

191) Bähr faßt diesen Ausdruck auf zu specielle Weise, wenn er denselben daraus erklärt, daß der Hauptirrthum der falschen Lehrer sich auf die Person Christi bezog, indem sie ihn nicht als den Herrn und κεφαλὴ τῶν πάντων anerkannten. —

chen. Hier wird die Kirche das πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου genannt; unter ὁ — πληρούμενος kann nur Christus gemeint sein; so daß man statt jenes Ausdrucks auch einfacher sagen könnte: τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ. Dies würde nun nach Bähr heißen müssen: „was Christum erfüllt", nicht „was von ihm erfüllt ist". Dennoch billigt er, im Widerspruch mit seiner eignen Behauptung, die Uebersetzung de Wette's: „welche ist sein Leib, erfüllt von ihm, der allenthalben Alles erfüllt". Die dieser Uebersetzung zu Grunde liegende Erklärung ist gewiß richtig. Die Gemeinde wird das Pleroma Christi genannt, sofern sie von ihm ganz und gar erfüllt ist, von ihm, der Alles in Allem erfüllt. Ist aber dies der Fall, so steht πλήρωμα dort offenbar nicht in activer, sondern in passiver Bedeutung [192]). — Vergleicht man ferner die Stellen Röm. XI, 12 und 25, wo von dem πλήρωμα τῶν ἐθνων die Rede ist, so ist hier die natürlichste Erklärung die, daß die active Bedeutung von πλήρωμα in die neutrale übergegangen und darunter demnach: die Gesammtheit, die Totalität, zu verstehen sei; namentlich läßt sich an der zweiten Stelle schwerlich eine andere Erklärung geltend machen [193]). — Dieselbe Bedeutung ist dem Worte πλήρ. auch Röm. XV, 29 zuzusprechen: „Ich weiß aber, daß, wenn ich zu euch komme, ich kommen werde ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ", d. i. „in" (oder: „mit") der Fülle des Segens Christi (oder

192) Harleß giebt zwar eine andere Erklärung, indem er den Gebrauch von מלא im A. T. als Veranlassung zu der Gebrauchsweise des πλήρωμα bei P. ansieht, und hierunter „die göttliche Herrlichkeit" versteht. Doch läßt er es an der Nachweisung, daß מלא wirklich diese Bedeutung habe, fehlen. Diese Deutung ist überdieß nicht wahrscheinlich, da πλήρωμα dann in einem von dem gleich darauf folgenden Verbum πληρουμένου ganz verschiedenen Sinne genommen würde.

193) Mit Unrecht behauptet Bähr, daß πλήρ. an dieser Stelle durch: supplementum zu übersetzen sei. —

nach de Wette: „mit dem vollen Segen Christi“ [194]). — Nach dem Bisherigen darf man wohl keinen Anstand nehmen, zu behaupten, daß πλήρ. im N. T. die drei Bedeutungen habe: 1) das Erfüllende, 2) das von etwas Erfüllte, und 3) die Fülle, die Totalität. Um zu bestimmen, welche dieser drei Bedeutungen das Wort hier habe, muß zugleich auf den damit verbundenen Genitiv τῆς θεότητος Rücksicht genommen werden. Θεότης (ein Wort, das im N. T. nur hier vorkommt) ist wohl zu unterscheiden von θειότης; dieses ist die göttliche Herrlichkeit, die Göttlichkeit; jenes dagegen bezeichnet das göttliche Wesen, die Gottheit [195]). Wird nun πλήρ. im activen Sinne genommen, so ist πλ. τῆς θεότητος, wie Bähr übersetzt: id quod inest θεότητι und mit πᾶν verbunden: quidquid inest divinitati; und was ist dieses? Bähr sagt: „Das Ganze der göttlichen Lebenskräfte, welches sich, nach der Lehre der jüdischen Theosophen, in die einzelnen Geister oder Emanationen zertheilte.“ Daß dies die richtige Erklärung sei, soll aus der Gebrauchsweise des Wortes πλήρ. bei den Gnostikern, namentlich bei Valentin, hervorgehen. Allein, daß jener Ausdruck in diesem gnostischen Sinne in dem apostolischen Zeitalter gebräuchlich gewesen, läßt sich nicht nachweisen. Dazu kommt Folgendes: Bezeichnete πλήρ. die Aeonenwelt, so wäre es doch eine ei-

194) Obgleich Harleß der Behauptung Bähr's beistimmt, daß πλήρ. nur im activen Sinne gebraucht werde, so kommt er doch in Beziehung auf diese Stelle zu der von uns gegebenen Erklärung, indem er sagt: „πλήρωμα drückt aus, daß der Begriff einer Sache oder Person voll sei und zwar als reale Vollständigkeit eines Dings an sich, so πλήρωμα τῆς εὐλογίας.“ Was heißt das anders, als daß die active Bedeutung des Wortes in die neutrale übergehe? —

195) Beza: Non dicit: τὴν θειότητα, i. e. divinitatem, sed τὴν θεότητα, i. e. deitatem, ut magis expresse loquatur; ἡ θειότης attributa videtur potius, quam naturam ipsam declarare. Bengel: Non modo divinae virtutes, sed ipsa divina natura. Vocabulum abstractum significantissimum.

genthümliche Polemik des Ap. gegen die gnostischen Träumereien, wenn er gegen dieselben behauptete: Das πλήρωμα d. i. die Aeonenwelt wohne in ihrer Gesammtheit (πᾶν) in Christo [196]). Eine solche Beziehung des betreffenden Ausdrucks ist demnach keineswegs zu billigen; soll dessenungeachtet die Voraussetzung, die derselben zu Grunde liegt, nicht aufgegeben werden, so muß man sich nach einer andern Ergänzung jenes Begriffs umsehen, und etwa mit Flatt erklären: Quidquid virtutis et excellentiae in Deo inest; allein eine solche Ergänzung bleibt doch immer schwierig, wie denn auch der Gedanke, daß Alles, was die Gottheit ausfüllt, was also in Gott gleichsam wohnt, in Christo wohne, um so auffallender ist, als derselbe sich sonst nirgends im N. T. angedeutet findet. — Die zweite Bedeutung von πλήρωμα ist die passive: „das Erfüllte". Wendet man diese zur Erklärung des vorliegenden Ausdrucks an, so ist unter τὸ πλ. τῆς θεότητος: „das von der Gottheit Erfüllte" zu verstehen; dies würde aber, nach Ephes. I, 23 sein = ἡ ἐκκλησία. Allein, selbst davon abgesehen, daß sich die Worte κατοικεῖ und σωματικῶς schwerlich auf eine natürliche Weise bei dieser Auffassung erklären lassen, steht denselben der Umstand entgegen, daß der Gedankenzusammenhang hier auf eine Erwähnung der Gemeinde Christi gar

196) Mit Recht sagt Harleß (zu Ephes. I, 23) in Bezug auf die Bähr'sche Erklärung: „Wie Col. I, 19 πᾶν τὸ πλήρ. der Artikel anzeigen könne, daß P. von etwas dem Leser Bekanntem rede (Bähr S. 92), kann ich wahrlich nicht absehen; was sollte denn jede Fülle heißen? Der Artikel ist nur darum nothwendig, weil der Ap. sagen will: die ganze Fülle. Wie ferner die Stelle שער השמרים: Adam Kadmon ist der Raum, worin die Fülle der Kräfte des Unendlichen wohnt, ein paralleler Gedanke mit dem unserer Stelle sei (Bähr S. 23), begreife ich wiederum nicht; ebenso wenig, was der Umstand beweisen solle, daß in dem Systeme des Valentinus das πλήρωμα eine so bedeutsame Stellung, als die Fülle des vom βύθος ausströmenden göttlichen Lebens, einnehme." —

nicht hindeutet [197]). — Will man nun nicht zu ganz willkürlichen Deutungen, wie sie sich allerdings bei einigen Auslegern finden, seine Zuflucht nehmen [198]), so bleibt nichts übrig, als πλήρωμα hier in seiner neutralen Bedeutung: „Fülle" zu fassen, und die θεότης als dasjenige zu betrachten, was in seiner Fülle gedacht werden soll; wie Röm. XI, 25 die ἔθνη und Röm. XV, 29; die εὐλογία: πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ist demnach: „die ganze Fülle des göttlichen Wesens" [199]). Daß P. θεότητος und nicht θεοῦ

197) Nicht zu dieser Stelle, wohl aber zu I, 19 erklärt schon Theodoret das πλήρωμα von der ἐκκλησία. — Noch weniger als diese Deutung ist die Uebertragung Wahl's: Copia cultorum Dei vel Christi zu billigen. Das Wort copia soll hier offenbar dem Worte: πλήρωμα entsprechen — woher kommen dann aber die cultores Dei? —

198) Als solche willkürliche Erklärung muß es gelten, wenn die Socinianer den Sinn unserer Stelle so angeben: „Der ganze Wille Gottes ist in der Lehre Christi niedergelegt, d. h. geoffenbart" (s. Bähr z. d. St.). Im Resultate hiemit übereinstimmend, wiewohl in der Begründung weniger willkürlich, erklärt Rösselt πᾶν τὸ πλη. τ. θεότ. durch: universa comprehensio eorum, quae deus per Christum vellet in homines transferre. Zu dieser Deutung kommt Rösselt so, daß er den Genit. τῆς θεότητος erklärt: a quo tanquam auctore τὸ πλήρωμα exstiterit. Läßt sich hiegegen auch in grammatischer Hinsicht nichts einwenden, so wird der allgemeine Begriff: πᾶν τὸ πλήρωμα doch willkürlich begränzt, wenn er für gleichbedeutend mit πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως genommen wird. — Noch ist zu bemerken, daß τὸ πλήρωμα I, 19 von Castellio durch omnis rerum universitas übersetzt wird; allein mit Recht sagt Beza, der diese Uebertragung als prorsus absurda bezeichnet: Universitas rerum nomine τοῦ πληρώματος non significatur, nisi addito aliquo nomine, ex quo id possit intelligi. An der vorliegenden Stelle läßt sich diese Deutung um so weniger anwenden, als sich damit die Ausdrücke: κατοικεῖ ἐν αὐτῷ und σωματικῶς nicht vereinigen lassen. —

199) Diese Erklärung findet sich schon bei den ältesten Auslegern: Chrysostomus: τὸ πλήρωμα περὶ τῆς θεότητος εἴρηκε . . . . . ἔκει ὡκησεν οὐχὶ ἐνέργειά τις, ἀλλ' οὐσία. Theo-

ſagt, iſt durchaus zweckmäßig, da zu dem Begriff πλήρωμα das abſtracte θεότης beſſer paßt, als das concrete θεός; die Hinzufügung des πᾶν aber erklärt ſich daraus, daß hervorgehoben werden ſoll, nicht gleichſam einzelne Strahlen der göttlichen Herrlichkeit durchdringen Chriſtum, ſondern in ihm iſt die vollkommen ungetheilte (perfecta et absoluta) Offenbarung Gottes. — Während das Verbum κατοικεῖ als ein unpaſſender Ausdruck betrachtet werden muß [200]), ſobald man unter πλ. τῆς θεότητος die Gemeinde verſteht, fügt es ſich dem Begriffe: „die Fülle des göttlichen Weſens" auf eine natürliche Weiſe an; κατοικεῖν ſteht hier offenbar im bildlichen Sinne (ähnlich wie Epheſ. III, 17, vergl. auch Apg. VII, 47. XVII, 24) und bezeichnet das reale Sein Gottes in Chriſto [201]). Das Präſens iſt nicht zu überſehen: Beza: Quum apostolus ait: κατοικεῖ, unionem declarat minime temporariam, sed perpetuam; quam ob rem non scripsit κατῴκησε inhabitavit, sed κατοικεῖ inhabitat, tempore videlicet praesenti [202]). Auffallend erſcheint nun aber das am

---

doret: πᾶν τ. πλ. τῆς θεότητος = πᾶσα ἡ θεότης. Calvin: Quum dicit, plenitudinem Deitatis habitare in Christo, nihil aliud sibi vult, quam totum Deum in ipso inveniri. — Wolf erklärt: deitas perfecta et absoluta. Auch Böhmer giebt dieſer Auslegung den Vorzug, während Steiger die von Bähr gegebene für die richtige hält.

200) In dieſem Falle nämlich würde κατοικεῖ zu erklären ſein: arctissime conjuncta est cum Christo oder continetur in eo.

201) Ob Paulus bei dieſem Worte gerade die altteſtamentliche Ausdrucksweiſe von dem Wohnen Gottes in dem Tempel vor Augen gehabt habe, wie mehrere Ausleger meinen, läßt ſich nicht mit Sicherheit behaupten.

202) Auch Grotius hebt hiebei das perpetuo et inseparabiliter adesse non per tempora, ut in prophetis hervor. Unrichtig dagegen iſt es, wenn Bähr das Präſens urgirend ſagt: „Jetzt nach ſeiner Erhöhung wohnt in ihm, dem Menſchen, die ganze Fülle der Gottheit." Wäre das Präſens ſo zu urgiren, ſo hätte P. gewiß ein νῦν dazu geſetzt.

Ende des Satzes hinzugefügte σωματικῶς, ein Ausdruck, der sich im N. T. nur an dieser Stelle findet. Die meisten ältern Ausleger erklären das Wort so, daß es = οὐσιωδῶς, essentialiter seu substantialiter stehe[203]). Bei dieser Erklärung wird hervorgehoben, daß das Sein Gottes in Christo nicht gleich zu setzen sei dem Einwohnen Gottes in den Propheten, welches mehr nur ein Einwirken der göttlichen Thätigkeit und Kraft war, während das Wohnen Gottes in Christo dem Wohnen der Seele in dem Leibe zu vergleichen sei. So wie nämlich der menschlichen Person die Einheit von Seele und Leib wesentlich ist, so ist auch die Person Christi nur durch die Vereinigung der Fülle der Gottheit mit der menschlichen Natur. Cyrill (bei Theophylact): ὡς ἂν ἐν σώματι ἐνοικήσῃ ψυχή· ἐνοικεῖ δὲ αὕτη σώματι οὐσιωδῶς καὶ ἀδιαιρετῶς καὶ ἀφυρτῶς[204]). — Indeß findet sich auch schon bei alten Auslgern eine Auffassung, bei der σωματικῶς in seiner eigentlichen Bedeutung: corporaliter genommen wird, indem sie dabei das: λόγος σὰρξ ἐγένετο im

---

203) Theophylact: ἵνα μὴ ἀκούσας τὸ ᾤκησε νομίσῃς ὅτι ἐνηργήθη, ὡς οἱ προφῆται· προσέθηκε τὸ, σωματικῶς· τουτέστιν, οὔκ ἐστιν ἐνέργειά τις, ἀλλὰ οὐσία, καὶ ὡς σωματωθεὶς καὶ μία ὑπόστασις ὢν μετὰ προσλήμματος. Beza: Apostolus addidit σωματικῶς, ut significet substantiali sive ipsarum naturarum hypostatica unione sancitam esse hanc conjunctionem.

204) Man hat diese Erklärung sprachlich dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß bei den Griechen σῶμα bisweilen i. q. persona sei; Borchard beruft sich auch darauf, daß im Hebr. גּוּף corpus oft für ipse stehe. Quare et apostolus quandoque corporis sui nomine se ipsum innuit, ut Phil. I, 20. Gal. VI, 17; eadem plane ratione deus dicitur habitare in Christo σωματικῶς i. e. ipse in essentia sua; ita ut essentialis unio intercedat inter patrem et filium, quemodo in solo Christo habitat. Allein diese Begründung reicht nicht aus, da σῶμα doch nur dann i. q. persona ist, wenn die leibliche Seite des menschlichen Seins besonders hervorgehoben wird. Phil. I, 20 und Gal. VI, 17 bezeichnet σῶμα überdies nichts anderes, als: „Leib". —

Auge haben. Auguſtin: Corporaliter dictum est, quia in Christi corpore, quod assumsit ex virgine, tanquam in templo habitat Deus (ep. 57 ad Dard. de praes. Dei). Dieſer Auffaſſung giebt Bähr ſeine Zuſtimmung, indem er ſie jedoch modificirt. Statt nämlich bei σωματικῶς an den Leib Chriſti in deſſen irdiſchen Leben zu denken, will er den Ausdruck des Ap. vielmehr auf den Zuſtand Jeſu in ſeiner Erhöhung bezogen und demnach an den verklärten Leib Chriſti gedacht wiſſen: „Nun, ſagt Bähr, jetzt wohnt die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich, d. h. in einem Leibe, der aber ein σῶμα τῆς δόξης, ein verklärter Leib iſt.“ — Allein dieſer Auffaſſung ſteht das zu dem Präſens κατοικεῖ Bemerkte entgegen. Hätte P. den Ausdruck σωματικῶς in Bezug auf den irdiſchen Leib Chriſti gebraucht, ſo hätte er ſtatt des Präſens ein Temp. praet. ſetzen müſſen; hätte er dagegen den verklärten Leib Chriſti dabei im Auge gehabt, ſo würde er ſchwerlich ein νῦν ausgelaſſen haben. Dazu kommt, daß der Ap., wenn Bähr's Auffaſſung für richtig gelten ſoll, ſich auf eine höchſt unklare Weiſe ausgedrückt hätte, indem dann zwei von einander verſchiedene Gedanken (nämlich: der, daß in Chriſtus das Plaroma wohne und der, daß dieſer über Alles Erhöhte einen Leib habe) wunderlich in einen Satz zuſammengedrängt wären. Endlich widerlegt ſich dieſe Auffaſſung auch dadurch, daß σωματικῶς unmöglich gleich: ἐν σώματι ſein kann. — Eben ſo unhaltbar iſt es, wenn Auguſtin den Begriff σωματικῶς im Gegenſatz gegen das Typiſche nimmt[205]; denn wenn auch V. 17 das Wort σῶμα im Gegenſatz gegen die σκιὰ τῶν μελλόντων vorkommt, ſo kann dies doch keinen Grund dafür hergeben, σωματικῶς in jener Beziehung aufzufaſſen, da hier auf einen ſolchen Gegenſatz ganz und gar nicht hinge-

205) Ebenſo ſagt Glaſſius in ſeiner Rhetorica sacra p. 119: σωματικῶς, corporaliter i. e. vere, perfectissime, solidissime, non typice et umbratiliter, sicut in V. T. deus se manifestavit.

wieſen wird. Ueberdies aber iſt der Begriff einer typiſchen Einwohnung Gottes in einer Perſon ein ſo unklarer, daß ſich nicht begreifen läßt, wie Paulus im Gegenſatz dagegen das wirkliche Wohnen Gottes in Chriſto ſollte hervorgehoben haben. Endlich haben einige Ausleger das betreffende Wort durch totaliter überſetzen wollen. Allein ganz abgeſehen von der Frage, ob ſich dieſe Bedeutung lexikaliſch rechtfertigen laſſe, iſt die Deutung ſchon deswegen abzuweiſen, weil der Begriff der Totalität bereits vollkommen durch πᾶν τὸ πλήρωμα ausgedrückt iſt. — Nach dem Bisherigen läßt ſich ſchwerlich leugnen, daß die erſte Auffaſſung den übrigen vorzuziehen ſei. Zwar muß man es Bähr zugeben, daß ſie eines genügenden ſprachlichen Beweiſes entbehre (dieſer Vorwurf iſt jedoch den andern Erklärungen nicht minder zu machen); allein von Seiten des Gedankens läßt ſie nichts zu wünſchen übrig; denn indem P. den Gedanken, daß die Fülle der Gottheit in Chriſto wohne, ausſprechen wollte, mußte es ihm nahe liegen, darauf hinzuweiſen, daß das Sein Gottes in Chriſto ein weſenhaftes, ſubſtantielles ſei; zum Unterſchiede von der Art und Weiſe, wie das Sein Gottes ſowohl in den Propheten des A. B., als auch in der Welt überhaupt, zu denken iſt [206]). — Die Frage, welcher vorhergehende Ausſpruch durch dieſen Vers begründet werden ſoll, läßt ſich auf zwiefache Weiſe beantworten; entweder man kann annehmen, daß derſelbe ſich nur auf die letzten Worte: καὶ οὐ κατὰ

206) Die Bemerkung Bähr's: „Dieſe Erklärung ſcheine auf dogmatiſchem Boden gewachſen zu ſein, in der Zeit, als man die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto, ſo wie überhaupt ſein Verhältniß zum Vater in beſtimmte Begriffe zu faſſen anfing", kann gegen die Richtigkeit derſelben nichts beweiſen. Nur hat man ſich allerdings zu hüten, dem Ap. die Begriffsbeſtimmungen, ſo wie dieſelben ſich ſpäter ausbildeten, zuzuſchreiben; daher iſt es auch nicht paſſend, dieſe Stelle als eine Beweisſtelle für die Idee der communicatio idiomatum anzuführen, wie z. B. Jacob Andreä thut, ſ. Wetſtein ad h. l. —

Χριστόν zurückbeziehe, ſo daß der Gedanke iſt: Jene Philoſophie iſt nicht κατὰ Χριστόν, denn in Chriſto wohnt die Fülle der Gottheit weſenhaft, was in jener geleugnet wird; oder daß derſelbe auf die Warnung: βλέπετε, μή τις zurückblickt; dann iſt der Gedankengang dieſer: Sehet zu, daß euch nicht Jemand durch die Philoſophie raube, die κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων κ. καὶ οὐ κατὰ Χρ. iſt, denn ihr werdet dadurch von dem getrennt, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt. Dieſe letztere Verbindung iſt gewiß vorzuziehen, da das βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν der Hauptgedanke des ganzen Kapitels und namentlich der vorliegenden Stelle iſt.

Durch die einfache Verbindungspartikel καί knüpft der Ap. an das Bisherige V. 10 die Worte: καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι· ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας an. Die Form ἐστέ kann entweder Imperativ oder Indicativ Präſ. ſein. Nimmt man es hier für den Imperativ, ſo ſteht dieſer Satz dem vorhergehenden βλέπετε coordinirt. Allein ſchon Wolf hat die richtige Bemerkung gemacht: Verbum ἐστέ nunquam in N. T. sensu imperandi adhibitum invenis, sed potius γίνεσθε v. c. 1 Cor. X, 32. XI, 1. XV, 58. Ephes. IV, 32 etc. — Porro non poterat apostolus cohortari Colossenses, ut repleti essent in Christo. Hoc enim non ex ipsis pendebat, sed ex Christi gratia. Itaque nec est *officium* eorum, ad quod excitari debebant, sed *beneficium* potius, quod in ipsos conferebatur. Darnach iſt alſo ἐστέ als Indicativ zu faſſen. Was die Bedeutung von πληροῦσθαι hier betrifft, ſo iſt es nicht nöthig auf die falſchen Erklärungen, zu denen manche Ausleger durch eine verkehrte Auffaſſung des vorhergehenden πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος verleitet worden ſind, weiter einzugehen [207]). Das Natürlichſte iſt offenbar, dem Worte ſeine

207) Eine hinlängliche Widerlegung derſelben findet ſich bei Bähr ad h. l.

urſprüngliche Bedeutung: „erfüllt werden" zu laſſen. Womit aber denkt ſich der Ap. die Chriſten erfüllt? Man könnte dieſe Ergänzung des Verbalbegriffs in dem: ἐν αὐτῷ ſuchen, wie Epheſ. V, 18 πληροῦσθε ἐν πνεύματι überſetzt werden kann: „Werdet voll des Geiſtes"; allein paſſender iſt es anzunehmen, daß der Begriff ſeine natürliche Ergänzung durch die Zurückbeziehung auf das τῆς θεότητος erhält; ἐν αὐτῷ giebt dann an, in wem die Chriſten πεπληρωμένοι ſind; ἐν darf offenbar auch hier nicht durch per erklärt werden, vielmehr iſt demſelben ſeine urſprüngliche Bedeutung zu laſſen; ſo daß der Sinn iſt: „Indem die Chriſten in innerer Gemeinſchaft mit Chriſtus ſtehen, ſind ſie voll des göttlichen Weſens" [208]). Zu vergleichen iſt hier namentlich Epheſ. III, 19: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. — Bei den folgenden Worten iſt zunächſt die Variante ὅ für ὅς zu bemerken, die ſich in den Codd. A. D. E. F. G. findet, und von Lachmann in den Text aufgenommen iſt. Dieſe Lesart iſt offenbar die ſchwierigere, denn während ſich ὅς natürlich an ἐν αὐτῷ i. e. ἐν Χριστῷ anſchließt, muß man ὅ auf πᾶν τὸ πλήρωμα beziehen [209]), wobei denn die Worte

208) Gegen Erasmus, der ἐν durch per überſetzt, bemerkt Beza mit Recht: In quo: Erasmus: per quem. Mihi vero videtur illud omnino retinendum, ex quo melius intelligatur vinculum membrorum et capitis. Treffend ſagt Chryſoſtomus: καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι· τί οὖν ἐστιν; ὅτι οὐδὲν ἔλαττον ἔχετε αὐτοῦ· ὥσπερ ἐν ἐκείνῳ ᾤκησεν, οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν· βιάζεται γὰρ ὁ Παῦλος ἐγγὺς ἡμᾶς ἀγαγεῖν τοῦ Χριστοῦ, ὡς ὅταν λέγῃ: συνήγειρε καὶ συγκάθισεν ἡμᾶς. Wie viel tiefer faßte Chryſoſtomus den Gedanken des Ap. auf, als ſelbſt Flatt, der zu d. St. ſagt: „Von ihm erhaltet ihr Alles, was zur Erreichung eures höchſten Zweckes, was zu eurer Vollkommenheit und Glückſeligkeit erfordert wird." —

209) Die Meinung Böhmer's, ὅ könne das Masculin. von ὁ, ἡ, τό, ſein und alſo in Beziehung zu ἐν αὐτῷ ſtehen, indem es wie in der alten Sprache und bei ioniſchen Autoren den Sinn von ὅς hätte,

καὶ — πεπληρωμένοι als eingeſchobener Zwiſchenſatz zu betrachten und etwa, wie Lachmann gethan hat, in Parentheſe zu ſchließen ſind. Paulus würde darnach ſagen: „Dieſe Fülle des göttlichen Weſens ſei das Haupt jeder Herrſchaft". Wer aber möchte glauben, daß P. einen ſolchen Gedanken ſollte ausgeſprochen haben? Darum darf man wohl keinen Anſtand nehmen, die gewöhnliche Lesart für die richtige zu halten [210]), zumal die Lesart ὅ entweder durch bloßes Verſehen aus I, 24 (und 27) oder auch durch eine falſche Beziehung auf das zuletzt genannte Hauptwort entſtanden ſein kann. — Der Ap. bezeichnet alſo Chriſtus ſelbſt als ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Unter πᾶσα ἀρχὴ κ. ἐξ. liegt es nahe, nach I, 16 die Mächte des Himmels, die höhere Geiſterwelt zu verſtehen; allein zu beachten iſt doch, daß hier der Singular ſteht und das Wort πᾶσα hinzugefügt iſt, wodurch der Begriff der Herrſchaft und Macht in ſeiner ganzen, unbeſchränkten Allgemeinheit dargeſtellt wird, ſo daß der Ap., wie Epheſ. I, 21, jede nur denkbare Gewalt, irdiſche und überirdiſche, dabei vor Augen hatte, wenn gleich nicht geleugnet werden mag, daß er vorzugsweiſe an die himmliſchen Gewalten gedacht habe [211]). — Iſt nun

---

iſt gewiß zurückzuweiſen, da ſich im N. T. ſchwerlich ein zweites Beiſpiel der Art wird aufweiſen laſſen; wie denn auch Böhmer ſelbſt ſie nicht für wahrſcheinlich hält.

210) Steiger und Böhmer halten dennoch ὅ für die richtige Lesart; beide Ausleger unterſcheiden ſich jedoch darin, daß letzterer ἐν αὐτῷ auf Chriſtus bezieht, erſterer aber auch ſchon hiebei an τὸ πλήρωμα denkt; ſo wie auch bei dem darauf folgenden: ἐν ᾧ. Allein der ſich bei dieſer Auffaſſung ergebende Gedanke läßt ſich nur rechtfertigen, wenn man mit Steiger ſich entſchließen mag zu ſagen: P. wolle darſtellen, was das Pleroma in Chriſto, d. h. was Chriſtus als Beſitzer des Pleroma iſt! —

211) Die Frage, ob P. hiebei an gute oder böſe Engel denke, iſt eine ganz und gar nicht hiehergehörige; der Begriff der Macht allein iſt es, der hier feſtzuhalten iſt; auf die ethiſche Beſchaffenheit derſelben kommt es dabei nicht an. —

ὅς richtige Lesart, sich zurückbeziehend auf ἐν αὐτῷ und ist ἐστέ für den Indicativ zu nehmen, so ist der ganze Satz: καὶ ἐστε — — ἐξουσίας dem vorhergehenden: ἐν αὐτῷ — σωματικῶς coordinirt und wie dieser von ὅτι abhängig, so daß auch dadurch die Warnung des Ap. V. 8 mit begründet wird. P. begnügt sich demnach nicht damit, die göttliche Dignität Christi als objective Wahrheit den Colossern darzustellen, sondern er weist sie auch auf die Erfahrung, die sie selbst von der Herrlichkeit des Herrn in ihrem innern Leben gemacht haben, hin, um sie dadurch desto mehr gegen die Verführungskünste der Irrlehrer sicher zu stellen.

Diesen letztern Gesichtspunkt hält der Ap. auch in den folgenden Versen fest, indem er in verschiedenen bildlichen Ausdrücken darauf hinweist, daß die Colosser durch Christus aus dem alten Leben bereits in ein neues versetzt worden seien. Von dem Bilde der περιτομή, die sie in Christus empfangen haben, ausgehend, sagt er V. 11: ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος (τῶν ἁμαρτιῶν) τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ. — Das Relativum ἐν ᾧ bezieht sich auf Christus; die Präp. ἐν ist auch hier wieder in ihrer eigenthümlichen Bedeutung zu nehmen. — Die περιτομή war bei den Juden das Zeichen von dem Bundesverhältnisse, welches zwischen ihnen, als dem Eigenthumsvolke Gottes, und Gott stattfand, sie war also die σφραγίς Gottes, wodurch der Jude von allen übrigen Völkern, als dem Herrn auf besondere Weise angehörig, ausgesondert wurde. Da die Juden nun vorbildlich darstellten, was die Christen im Wesen und in der Wahrheit sein sollen, so erklärt sich daraus, wie P. in Beziehung auf die Christen von einer Beschneidung reden kann. Diese nämlich, mit denen der neue Bund in Christo geschlossen ist, sind berufen, das wahrhaftige Volk Gottes zu sein. Auch hier ist die Bedingung des Eintritts eine περιτομή, als die σφραγίς der wahren Kinder Gottes, aber nicht die περιτομή, welche als äußerliches Symbol den

Juden eignete, ſondern die περιτομὴ τῆς καρδίας Röm. II, 29; wie auch ſchon bei den Juden die äußerliche Beſchneidung als ein Sinnbild der innerlichen galt: 5 Moſ. X, 16. XXX, 6. Unter der περιτομή der Chriſten iſt demnach die innerlich im Herzen vor ſich gegangene Abſonderung von der Gemeinſchaft der Gott entfremdeten Welt zu verſtehen. Dieſe περιτομή bezeichnet P. nun — im Gegenſatz gegen die jüdiſche — als eine ἀχειροποίητος. Dies Wort wird auch ſonſt im N. T. gebraucht, um das ewige Urbild von dem durch Menſchenhände bereiteten Abbilde, das ἀληθινόν von dem ἀντιτύπῳ zu unterſcheiden; vergl. Hebr. IX, 24. — Der Begriff der περιτομή wird noch näher beſtimmt durch die folgenden Worte: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος (τῶν ἁμαρτιῶν) τῆς σαρκός. Die in Parentheſe geſchloſſenen Worte τῶν ἁμαρτιῶν müſſen nach dem Zeugniſſe der Codd. A. B. C. D*. E. F. G. 17. 71. 73 als ein ſpäter zur Erklärung eingeſchobener Zuſatz gelten. Die Präpoſition ἐν darf nicht in der Bedeutung von εἰς, wie Heinrichs will, genommen werden; vielmehr wird durch ſie angegeben, worin jene περιτομή beſteht. — Zunächſt fragt ſich nun, was unter τὸ σῶμα τῆς σαρκός zu verſtehen iſt. Kap. I, 22 bezeichnete dieſer Ausdruck den irdiſchen Leib, nämlich Chriſti. Dieſe Bedeutung iſt hier nicht paſſend; vielmehr führt der Zuſammenhang darauf, σάρξ von der Sinnlichkeit, als dem Principe der Sünde zu faſſen, alſo die dem πνεῦμα widerſtrebende Sinnlichkeit des Menſchen darunter zu verſtehen; σῶμα wird von mehreren Auslegern in der Bedeutung von „Totalität, Maſſe" genommen [212]),

212) Calvin: Corpus appellat massam ex omnibus vitiis conflatam, elenganti metaphora. Nam sicut corporibus nostris sumus circumdati, ita etiam obvoluti undique sumus congerie vitiorum. Et sicut corpus ex variis membris est compositum, quae singula proprias suas actiones et officia habent: ita ex illa vitiositatis congerie se exserunt omnia peccata tanquam membra universi:

indem sie sich dabei namentlich auf Röm. VI, 6 (ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) berufen. Allein bei genauer Betrachtung des Zusammenhanges dieser Stelle zeigt sich, daß der Gedanke des Ap. durch solche Deutung an seiner eigenthümlichen Kraft verlieren würde; schon der Begriff des ἀποθανεῖν, der dort hervortritt, legt es nahe, σῶμα in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen, so daß das Bildliche nicht in diesem Ausdrucke an sich liegt, sondern in der Zusammenstellung desselben mit καταργηθῇ; indem nun das σῶμα durch τῆς ἁμαρτίας näher bestimmt wird, ist hierunter: der Leib des Menschen, sofern er (nicht der Sitz, sondern) das Organ der Sünde ist, zu verstehen. Der Gedanke des Ap. ist demnach dieser: „Unser alter Mensch ist mit Christus gekreuzigt, damit dieser Leib aufhöre ein Organ der Sünde zu sein." Auf diese Weise ist auch hier der Ausdruck: τὸ σῶμα τῆς σαρκός zu fassen; es ist darunter der Leib als Organ der Sinnlichkeit gemeint. Verbunden mit ἀπέκδυσις ergiebt sich der Begriff der Ablegung des der σάρξ dienenden Leibes. Während die Juden bei ihrer περιτομή nur einen Theil, die ἀκροβυστία (im eigentlichen Sinne des Wortes), ablegten, ziehet der Christ in der περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ das σῶμα τῆς σαρκός ganz aus, freilich im bildlichen Sinne, aber doch in Wahrheit, sofern er fortan keinen Leib, der der Sünde dient, hat, sondern sich gleichsam mit einem neuen Leibe bekleidet hat, der allein im Dienste der Gerechtigkeit steht; daher P. mit Recht die Ermahnung an die Christen aussprechen kann: ὥσπερ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνο-

---

Auch Bähr stimmt dieser Erklärung bei, indem er sie durch die Bemerkung: „gerade die Beschneidung, die an einem Theil des Leibes geschah, mochte den Ap. zu dem Bilde σῶμα τῆς σαρκός veranlaßt haben" zu bestätigen sucht. Dieselbe Auffassung findet sich endlich bei Steiger, der nur dadurch die Schwierigkeit des Ausdrucks heben zu können meint.

μίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Dieſe Erklärung hat vor der andern theils das voraus, daß P. darnach um vieles beſtimmter in dem Bilde bleibt, unter welchem er von der μετανοία ſpricht, theils, daß ſo gefaßt in ſeinen Worten jene körnige, bilderreiche Ausdrucksweiſe liegt, die ihm auch ſonſt ſo ſehr eigenthümlich iſt[213]). — Das Wort ἀπέκδυσις findet ſich im N. T. nur hier (das Zeitwort ἀπεκδύομαι II, 15. III, 9); die Präp. ἀπό dient zur Verſtärkung des Begriffs. Als erklärenden Zuſatz fügt P. noch die Worte: ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ hinzu. Daß er τοῦ Χριστοῦ ſtatt αὐτοῦ ſetzt, hat ſeinen Grund nur darin, deſto beſtimmter hervorzuheben, daß er in dem Vorhergehenden von der eigenthümlich chriſtlichen περιτομή rede. Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ darf offenbar nicht in dem Sinne gefaßt werden, daß die Rede von der circumcisio, cui Christus ipse se subjecit wäre (wie Schöttgen meint); denn wenn ſich auch bei dieſer Auffaſſung ein richtiger Gedanke entwickeln läßt, ſo liegt die Beziehung hierauf doch zu fern und die Erklärung würde dem Vorwurfe, mehr künſtlich als natürlich zu ſein, nicht entgehen können. Viel natürlicher iſt es jedenfalls den Genitiv ſo zu faſſen, daß Chriſtus dadurch als der Urheber der περιτομή bezeichnet wird[214]). —

213) Auch Böhmer geht bei ſeiner Erklärung des vorliegenden Verſes von der Faſſung des Begriffes σῶμα aus, die hier als die richtige bezeichnet iſt; doch läßt er auch die andere Auffaſſung als möglich gelten, und ſtellt es dem exegetiſchen Tacte anheim, zwiſchen beiden ſich zu entſcheiden.

214) Theodoret ſagt von dieſer περιτομή treffend: οὐ ἐστι σαρκική, ἀλλὰ πνευματική, οὐδὲ χειροποίητος, ἀλλὰ θεία, οὐδὲ σμικροῦ σώματος ἀφαίρεσις, ἀλλὰ πίστης ἀπαλλαγὴ τῆς φθορᾶς· τούτων δὲ αἴτιος οὐχ ὁ νόμος, ἀλλ' ὁ δεσπότης Χριστός. Wenn derſelbe Ausleger (wie auch andere) dann aber geradezu die Taufe darunter verſteht, indem er ſagt: ἀπέκδυσιν τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς τὸ σωτήριον ἐκάλεσε βάπτισμα· ἐν ἐκείνῳ γὰρ ἀποδύομεθα

An περιετμήθητε schließt sich V. 12 der Participialsatz: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι an: „Ihr seid beschnitten worden ..... indem ihr mit ihm begraben wurdet.“ Auffallend könnte es scheinen, daß der Ap. so plötzlich von dem Bilde der Beschneidung auf das des Begrabenwerdens kommt; allein der Weg dazu war schon durch das: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος gebahnt. Der Dativ αὐτῷ i. e. Χριστῷ hängt von dem συν in συνταφέντες ab. — Es ist dem Ap. nicht ungebräuchlich, das innere Leben des Christen mit dem Leben des Herrn zu parallelisiren, so daß dieses als das Urbild von jenem erscheint; besonders aber sind es die beiden Hauptmomente des Todes und der Auferstehung Christi, die er auf diese Weise benutzt. Diese beiden Momente stellen sich in dem Leben des Christen abbildlich dar; denn auch bei ihm findet — in Beziehung auf sein inneres Leben — ein Sterben und ein Auferstehen statt; der alte, natürliche Mensch muß sterben, auf daß der neue, geistige Mensch auferstehe. In Hinsicht auf das erstere bedient P. sich verschiedener Ausdrücke, als: συναποθνήσκειν, συσταυροῦσθαι, συνθάπτεσθαι. Durch die Präpos. συν, womit diese Wörter zusammengesetzt sind, soll jedoch nicht nur auf eine Aehnlichkeit mit dem Sterben Christi hingewiesen werden, sondern, wie sie den Begriff der Gemeinschaft in sich hat, so drückt sie zugleich aus, daß dieses die bewirkende Ursache von jenem ist. Hier gebraucht P. das Wort θάπτεσθαι, denn dieses mußte ihm in der Verbindung mit ἐν τῷ βαπτίσματι als das passendste erscheinen, da die Taufe, wie bekannt, in einem Untertauchen, als dem Bilde des Begrabenwerdens, bestand. Daß aber Paulus hier, wo er von der περιτομή redet, die Colosser an die

---

τὸν ἐξδυπωμένον τῆς ἁμαρτίας χιτῶνα, so fehlt es hierzu an einem hinreichenden Grunde, wiewohl die Taufe immerhin das Symbol derselben genannt werden kann, und diese beiden Begriffe, wie aus V. 12 hervorgeht, dem Ap. nicht fern auseinanderlagen. —

Taufe erinnert, hat seinen Grund darin, daß eben dadurch seine Rede für sie an Nachdruck gewann, indem sie auf jene bestimmte, an ihnen vollzogene Handlung, durch welche sie aus der Gemeinschaft der sündlichen Welt in das Reich des Herrn eingetreten waren, und welche ihrem einen Theile nach gerade jene περιτομή sinnbildlich darstellte, hingewiesen wurden.

Auf den Begriff des συνταφέντες folgt auf sehr passende Weise der des συνεγερθῆναι; indem P. fortfährt: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Mit Recht bemerkt Flatt: „ἐν ᾧ bezieht sich nicht auf βαπτίσματι, sondern auf Christus; es correspondirt dem ἐν ᾧ im Anfange des vorhergehenden Verses.“ Hierauf weiset auch das καί hin, welches gleichfalls dem καί V. 11 entspricht und durch etiam zu übersetzen ist. Während P. in dem Vorhergehenden von der negativen Seite der Wiedergeburt gesprochen, wendet er sich jetzt zu der positiven Seite derselben. Beides zusammen erst bildet die Wiedergeburt, worin das Aufhören des alten Lebens und das Anfangen des neuen gesetzt ist. Wie Paulus jenes mit dem Tode Christi parallelisirt, so dieses mit seiner Auferstehung. Als das Mittel, durch welches die Neubelebung der Christen geschehen ist, bezeichnet er die πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ ꝛc. Gewöhnlich wird durch den Genitiv bei πίστις das Object des Glaubens bezeichnet. Nimmt man in diesem Sinne τῆς ἐνεργείας ꝛc., so bezeichnet jener Ausdruck den Glauben an die Wirksamkeit Gottes; doch sind hiebei jedenfalls die folgenden Worte: τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν zu beachten; es ist hier nicht von der Wirksamkeit Gottes im Allgemeinen die Rede, sondern von der Wirksamkeit des Gottes, der Christum auferweckt hat oder, was dem Sinne nach dasselbe ist, von der Wirksamkeit Gottes, durch welche er Christum erweckt hat[215]). Der sich so ergebende Gedanke hat nichts

215) Chrysostomus: ἐπίστευσατε, ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐγεῖ-

gegen ſich, da jener Glaube eins iſt mit dem Glauben an die Auferſtehung Chriſti oder an den auferſtandenen Herrn. Indeſſen iſt die von dem Ap. gebrauchte Ausdrucksweiſe doch ungewöhnlich. Dies kann zu einer andern Auffaſſung veranlaſſen. Der Genitiv τῆς ἐνεργείας läßt ſich nämlich auch als ein Genit. subj. faſſen, ſo daß unter einem Glauben der Wirkſamkeit Gottes der Glauben zu verſtehen iſt, den Gott wirket. In dieſem Falle iſt der Gedanke des Apoſtels dieſer: „Ihr ſeid mit Chriſtus auferweckt worden durch den Glauben, welcher durch die Kraft des Gottes, der ſeinen Sohn erweckt hat (oder, was dem Sinne nach daſſelbe iſt, durch die Kraft Gottes, mit welcher er ſeinen Sohn erweckt hat) gewirkt iſt[216])". So gefaßt erſcheint die Wirkung Gottes, durch welche wir zum Glauben geführt werden, als die Fortſetzung der Kraftäußerung, mittelſt deren Chriſtus aus dem Tode wieder zum Leben gerufen worden iſt. Beides iſt gleicherweiſe in der ἐνεργεία τοῦ θεοῦ gegründet: „dieſelbe Leben gebende und ſchaffende Kraft, die Chriſtum von den Todten auferweckt hat, wirkt auch das geiſtige neue Leben des Menſchen" [217]). Bedenkt man nun,

---

ραι, καὶ οὕτως ἠγέρθητε. Theodoret: πιστεύοντες γὰρ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει προσμένομεν τὴν ἀνάστασιν, ἐνέχυρον ἔχοντες τὴν δεσπότου Χριστοῦ τὴν ἀνάστασιν. Dieſe Erklärungen zeigen, daß die Auffaſſung der ἐνέργεια τοῦ θεοῦ als Object des Glaubens die der älteſten Ausleger geweſen iſt, und Bähr alſo Unrecht hat, wenn er behauptet, daß dieſelbe ſich bei den meiſten und zumal allen ältern Auslegern nicht finde. Uebrigens geht die Erklärung, wie ſie bei jenen erſcheint, aus dem hier herrſchenden Gedankenzuſammenhange hinaus, indem ſie die ἐνέργεια Gottes auf die dereinſtige Todtenerweckung beziehen. —

216) Calvin: Addit per fidem, sed quam fidem? Efficaciae vel operationis ejus: quo significat, fidem in Dei virtute esse fundatam. Bengel: Insignis locutio; fides est (opus) operationis dei. Auch die neueſten Ausleger ſtimmen dieſer Auslegung bei.

217) Wenn Flatt ſagt: „Der lebendige Glaube an das Evangelium iſt ein ſolcher, der von Gott gewirkt wird, nicht aufge-

daß Paulus bei Allem, was er in dieſer ganzen Stelle von dem Leben der Chriſten ausſagt, die göttliche Cauſalität als das begründende Princip anſieht, ſo erſcheint es durchaus paſſend, daß er auch die πίστις ſelbſt auf dieſelbe zurückführt[218]). Es läßt ſich nicht leugnen, daß demnach die letztere Auffaſſung dem Zuſammenhange nach den Vorzug vor der andern verdient. — Als Variante in den vorliegenden Worten iſt nur zu bemerken, daß die Codd. A. C. 17. 57 ꝛc. Chryſoſt. und Theophylact das τῶν vor νεκρῶν weglaſſen; da nun auch in andern Stellen des N. T. ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν vorkommt, ſo kann man geneigt ſein, auch hier das τῶν zu ſtreichen; indeſſen iſt die Mehrzahl der Autoritäten doch für die Beibehaltung deſſelben.

Die folgenden Worte V. 13: καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν συνεζωοποίησε σὺν αὐτῷ treten aus der bisherigen Conſtruction heraus. Zu bemerken iſt hier jedoch die Variante ὑμᾶς, welches mehrere Autoritäten: die Codd. A. E gr. 39. 46. 61 u. a., die Peſchito, die ägypt. u. ſlav. Verſ. nach συνεζωοποίησε einſchieben; iſt dieſes ὑμᾶς ächt, ſo laſſen ſich die Worte des Ap. auf eine zwiefache Weiſe conſtruiren; entweder nämlich kann man dann die erſte Hälfte derſelben

---

drungen, ſondern möglich gemacht und erleichtert", ſo liegt in dieſen Worten eine Cautel, an die P. gewiß nicht gedacht hat. Die wirkende Kraft Gottes iſt doch ſicherlich nicht eine bloß erleichternde und möglich machende! —

218) Zur Beſtätigung dieſer Erklärung kann man ſich auch auf Epheſ. I, 19. 20 berufen. Zwar verlangt Harleß, z. d. St., daß κατά zurückbezogen werde auf εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, τίς ꝛc. V. 18; allein natürlicher iſt es doch, die Worte: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ mit dem unmittelbar vorhergehenden εἰς ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας zu verbinden, ſo daß demnach auch hier die ἐνέργεια τοῦ θεοῦ als die begründende Urſache des πιστεύειν dargeſtellt wird, und zwar die ἐνέργεια, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.

als zu τοῦ ἐγείραντος gehörig anſehen, und mit συνεζωοποίησεν einen neuen Satz beginnen, oder man kann den Accuſativ καὶ ὑμᾶς .... ſchon auf das folgende Verb. fin. beziehen, und annehmen, daß dieſer Accuſativ in dem folgenden ὑμᾶς wieder aufgenommen wird. Bei der erſtern Auffaſſung iſt grammatiſch angeſehen Alles in der Ordnung, während bei der zweiten eine Unregelmäßigkeit in der Conſtruction ſtattfinden würde, was jedenfalls für jene zu ſprechen ſcheint; dagegen läßt ſich nicht leugnen, daß hiebei die Worte συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ rein tautologiſch wären, indem dieſer Gedanke kein anderer, als der ſchon in den vorhergehenden Worten ausgedrückte ſein würde, wozu noch kommt, daß bei der Beziehung, in welcher die Worte τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν zu διὰ τῆς πίστεως ſtehen, die folgenden Worte ſich dem Gedanken nach nicht in dieſelbe Beziehung ſtellen laſſen. Dies zwingt dazu, die zweite Auffaſſung trotz der Unregelmäßigkeit in der Conſtruction für die richtige zu halten. Was aber jene Variante ſelbſt betrifft, ſo möchte ὑμᾶς mit Recht in den Text zu ſetzen ſein, da ſich eine ſpätere Auslaſſung deſſelben leicht erklären läßt. — Als das zu συνζωοποίησε (wofür D**. F. G. das Simplex ἐζωοποίησεν leſen) gehörige Subject ergänzt ſich aus τοῦ θεοῦ V. 12 ὁ θεός. Statt νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν ſteht Epheſ. II, 1 νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν. Dieſe Verſchiedenheit des Ausdrucks beruht auf einer Verſchiedenheit in der Anſchauungsweiſe. Der bloße Dativ iſt als Dativ. instrument. zu faſſen: „todt durch die Sünde", wogegen ἐν den Zuſtand anzeigt, und alſo zu überſetzen iſt: „todt in den Sünden". Wenn einige Codd. (B. 23*. 31. 37 ꝛc.) auch hier den bloßen Dativ leſen, ſo erklärt ſich dies am beſten aus dem Streben, dieſe Stelle der in dem Epheſerbrief gleichlautend zu machen. Das Participium ὄντας läßt ſich entweder als Imperfect. oder auch als reines Präſens, in dem Sinne: „die ihr aus euch ſelbſt, von Natur

todt seid", fassen. Da jedoch bei der zweiten Auffassung der Begriff: „aus euch selbst, von Natur", hineingetragen ist und P. sonst bei ähnlichen Ausdrücken, namentlich I, 21, ein ποτέ hinzufügt, so darf man wohl annehmen, daß P. das ὄντας als Imperfect gedacht habe. Was nun den Begriff νεκρὸν εἶναι ἐν τοῖς παραπτώμασιν selbst betrifft, so ist es jedenfalls unrichtig, denselben mit Chrysostomus so zu erklären: διὰ τὰ παραπτώματα ὑπὸ τὴν καταδίκην ἐκείσθε τοῦ ἀποθανεῖν; der Mensch ist nicht bloß insofern „todt durch die Sünden", als er um derselben willen sterben muß, sondern sofern die Sünde ihn von Gott, der alles Lebens Grund ist, trennt, sofern das πνεῦμα in ihm durch die σάρξ beherrscht wird, so daß er keine ἔργα ἀγαθά zu erzeugen vermag [219]). Ein solches Leben im Tode ist zugleich ein Zustand der Unseligkeit, doch ist deshalb νεκρός selbst nicht durch „infelix, unselig" zu übersetzen. — Die dem ἐν τοῖς παραπτώμασιν hinzugefügten Worte: ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός können entweder im eigentlichen oder im figürlichen Sinne verstanden werden [220]). Für die zweite Auffassung [221]), bei der der Genitiv τῆς σαρκός als

219) Daß der Ausdruck: νεκροὶς τῇ ἁμαρτίᾳ Röm. VI, 11 einen ganz andern Sinn hat, als der hier gebrauchte, ist durch sich selbst so klar, daß es unbegreiflich ist, wie dennoch einige Ausleger, sowohl hier wie auch Ephes. I, 1, jene Stelle zur Erklärung haben herbeiziehen können.

220) Calvin: Si proprie accipias, sensus erit: Praeputium symbolum est alienationis a deo: nam ubi non est foedus gratiae, illic immundities et inde maledictio et interitus. Atqui vos ex praeputio deus ad se vocavit, ergo ex morte. In translatione esset quidem allusio ad naturale praeputium; sed tamen Paulus hic loqueretur de contumacia cordis humani adversus deum et natura pravis affectibus inquinata.

221) Theodoret: ἀκροβυστίαν τῆς σαρκὸς τὴν πονηρίαν ἐκάλεσε. Dieser Erklärung pflichten auch Bähr, Steiger und Böhmer bei; Letzterer sagt: „Die Colosser erscheinen als Personen, die ehedem in der Vorhaut sich befanden (die Vorhaut hatten), welche die

Appositionsgenitiv, der erläutert, was ἀκροβυστία sein soll, zu nehmen ist (Beza: καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ i. e. carne, quae est praeputium, hoc est res abominanda apud deum; carnem enim vocat naturae totius vitiositatem), spricht, daß vorher sowohl der Ausdruck περιτομή, als auch σάρξ im bildlichen Sinne gebraucht ist; doch ist weder das Eine noch das Andere beweisend; denn in Beziehung auf jenes ist zu bemerken, daß Paulus die μετάνοια gerade darum unter dem Bilde der περιτομὴ ἀχειροποίητος dargestellt haben kann, weil er zu Heidenchristen redete und an ihre ἀκροβυστία dachte; in Beziehung auf dieses, daß P. sich I, 22 des Ausdrucks σάρξ bereits im eigentlichen Sinne bedient hat. Bedenkt man nun, daß jene Zusammensetzung von ἀκροβυστία τῆς σαρκός immer auffallend bleibt, indem jedes der beiden Worte dieselbe Bedeutung (vitiositas) hätte, sodann, daß ἀκροβυστία sonst nirgends im N. T. für vitiositas steht, ferner, daß Ephes. II, 11 ἐν σαρκί (in naher Verbindung mit ἀκροβυστία) im eigentlichen Sinne genommen werden muß, und endlich, daß der Ausdruck nur begreiflich ist, wenn P. zu Heidenchristen redete, diese ihn aber gar nicht anders als auf ihre wirkliche ἀκροκυστία beziehen konnten, so zwingt dies Alles dazu, die eigentliche Bedeutung festzuhalten [222]). Sollen nun aber die Worte des Ap. einen Sinn haben, so ist es nothwendig diese wirkliche Vorhaut des Fleisches als Symbol der Unreinigkeit, der Theilnahme an der Gemeinschaft der Welt anzusehen; im Gegensatz gegen die περιτομὴ τῆς σαρκός, welche das Symbol der Reinigkeit, der Einverleibung in das Reich Gottes war; daß die ἀκροβυστία aber wirklich so angesehen wurde, be-

---

Vitiosität bildet; die sittliche Verderbtheit war gleichsam die das Innere der Col. einhüllende Decke."

222) Dieser Auffassung giebt auch Calvin den Vorzug. — Ganz willkürlich ist es offenbar, wenn Wahl sagt: ἀκροβυστία σαρκός i. e. σάρξ ἀκρόβυστος indoles prava, non emendata. —

darf um so weniger eines besonderen Beweises, als sich sonst weder der Ausdruck des Apostels selbst, noch solche Bezeichnungen, wie: עָרְלוֹת לְבַבְכֶם Jerem. IV, 4 begreifen ließen. —

Bei der Bestimmung des Verhältnisses des Satzes: *ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας . . . . . συνεζωοποίησε* zu dem Vorhergehenden, darf man sich nicht durch den Schein täuschen lassen und die Begriffe *συνταφέντες* und *νεκρούς*, *συνηγέρθητε* und *συνεζωοποίησε* für gleichbedeutend ansehen; vielmehr sind die in V. 11 und 12 enthaltenen Gedanken zwar zusammengehörig, aber doch auf bestimmte Weise von einander unterschieden. Während nämlich V. 11 von dem Begraben- und Auferwecktwerden, als den beiden Momenten, aus denen die Bekehrung oder Wiedergeburt besteht, die Rede ist, spricht P. V. 12 von dem Gegensatze der zwischen dem alten, sündigen Leben, welches dem Begrabenwerden in der Buße voraufgeht, und dem neuen Leben, welches in der Wiedergeburt seinen Anfang nimmt, stattfindet. Dieser Verschiedenheit gemäß sind auch die Zeitwörter passend gewählt, während *ἐγείρειν* auf ein dem Tode vorangegangenes Leben. (das ist hier nämlich das alte, sündige Leben, welches V. 12 selbst wieder als Tod bezeichnet ist) hinweist, so deutet *συνζωοποιεῖν* nur auf den vorhergehenden Zustand des Todes hin [223]). —

Wodurch diese Belebung geschehen sei, das giebt P. durch den Participialsatz: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ πα-*

223) Nach dieser Auseinandersetzung ist es offenbar unrichtig, wenn Bähr sagt: „Was der vorige Vers mehr im Bilde (vom Unter- und Auftauchen bei der Taufe) sagt, erklärt nun der Ap. selber deutlicher." Der Tod, von dem P. V. 11 spricht, und der, auf den er V. 12 hinweist, sind vielmehr ganz verschiedene Dinge; während er hier den natürlichen Zustand des sündhaften Menschen darunter versteht, ist ihm dort der Tod das Abbrechen, das Aufhören des natürlichen Zustandes. Auch Böhmer und Steiger haben diesen Unterschied nicht beachtet. —

παραπτώματα an. Die gewöhnliche Lesart ist: ὑμῖν statt ἡμῖν; allein mit Recht hat schon Griesbach ἡμῖν in den Text aufgenommen, da für dieses die Codd. A. B. C. D. E. F. G. u. a. m. sprechen und sich die Aenderung desselben in ὑμῖν leicht aus dem vorhergehenden ὑμᾶς erklären läßt. Das Uebergehen aus der zweiten Person in die erste kommt bei P. öfter vor (vergl. I, 13); hier ist es um so natürlicher, da P. in den vorhergehenden Ausdrücken die Colosser als frühere Heiden angeredet, das χαρίζεσθαι sich aber ohne Unterschied auf alle Gläubigen bezieht. — Das Verbum χαρίζεσθαι ist, wie bekannt, das gebräuchliche Wort von der Sündenvergebung, wodurch diese als in der freien Gnade Gottes bezeichnet wird. Zu bemerken ist, daß P. die vivificatio als die Folge der Sündenvergebung, der Erlassung der Sündenstrafen bezeichnet. Das Erste und Nächste, was den sündigen Menschen durch Christus zu Theil geworden, ist demnach die Hinwegnahme des Fluches, der auf ihnen lastete und sie gleichsam gebannt hielt; mit dieser Hinwegnahme ist aber zugleich die Belebung des Menschen verbunden; Beides ist auf gleiche Weise auf die göttliche Causalität zurückzuführen, doch so, daß die Vergebung es ist, durch welche die Belebung herbeigeführt wird[224]). —

V. 14 fährt der Ap. fort: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν

224) Das Verhältniß zwischen beiden giebt Böhmer so an: „Die Wohlthat der Vergebung der Sünden erweckt in denjenigen, die sie empfangen haben, das gerührte Gefühl des Dankes gegen Gott, als Verleiher; dieser Dank wird, gleichfalls unter göttlicher Cooperation, von den Empfängern faktisch in einer heiligen ζωή ausgesprochen." Dies ist zwar eine sehr gewöhnliche Darstellungsweise; allein die Zwischeneinschiebung des Dankgefühls rechtfertigt sich keineswegs; dadurch wird die Neubelebung des Menschen zu seiner eignen That gemacht, wobei die Wirksamkeit Gottes zu einer bloßen Cooperation herabgesetzt wird. Bei Paulus findet sich dergleichen nirgends, ihm ist die vivificatio eben so sehr in der Thätigkeit Gottes gegründet, wie die Vergebung der Sünden. —

χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. — Was zunächst das Verbum ἐξαλείφειν betrifft, so heißt es urſprünglich: aus- oder abwiſchen; dann allgemeiner: vernichten, vertilgen (Offenb. Joh. III, 5. VII, 17. XXI, 4. Apg. III, 19). Das zu ἐξαλείψας gehörige Subject iſt dem Zuſammenhange nach ὁ θεός; das Object iſt: τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον. — Das Wort χειρόγραφον findet ſich ſonſt nicht im N. T.; urſprünglich bedeutet es: „das mit der Hand Geſchriebene"; allein ſowohl im A. T. (Tobias V, 3. IX, 5), als auch bei den Claſſikern wird es in der Bedeutung von: „Schuldſchein, Schuldſchrift" genommen. Näher beſtimmt wird der Begriff deſſelben hier durch das hinzugefügte: καθ' ἡμῶν; ſo daß P. alſo ſagt: „Gott hat die wider uns i. e. wider Alle ſeiende Schuldſchrift vertilgt." Was iſt nun aber unter dieſer Schuldſchrift zu verſtehen? Vielleicht läßt es ſich aus dem danebengeſetzten: τοῖς δόγμασιν erkennen; δόγμα bezeichnet zunächſt „einen Beſchluß, ein Gebot"; in dieſem Sinne kommt es ſowohl in der LXX, Daniel II, 13. VI, 9. Eſther III, 9. 2 Makk X, 8, als auch im N. T. Luc. II, 1. Apg. XVI, 4. XVII, 7 vor. Erſt bei den Kirchenvätern werden unter δόγματα die „Grundwahrheiten des Evangeliums", ohne deren Annahme es keine chriſtliche Rechtgläubigkeit giebt, verſtanden. Dem bibliſchen Sprachgebrauch nach erſcheint es demnach am natürlichſten, δόγματα hier (wie auch Epheſ. II, 15) in der Bedeutung von „Gebote" zu nehmen; dafür ſpricht auch der Zuſammenhang dieſes und des folgenden Verſes mit V. 16, wo offenbar von Geboten die Rede iſt, denen die Coloſſer nicht folgen ſollten; und eben ſo auch der V. 20 vorkommende Ausdruck δογματίζεσθαι, der von dem Ap. ebenfalls in Beziehung auf Gebote, die den Coloſſern geſtellt wurden, gebraucht wird. Iſt τὰ δόγματα demnach in dieſem Sinne zu nehmen, ſo liegt es nahe, χειρόγραφον in einer dem entſprechenden Bedeutung aufzufaſſen, und darunter, wie auch

viele Ausleger thun, das Gesetz zu denken, welches ja einerseits in Geboten gestellt war, andrerseits auch als eine gegen uns zeugende Schuldschrift betrachtet werden kann, sofern wir den Verpflichtungen, die es uns auferlegt, nicht nachgekommen sind. Wie ist nun aber τοῖς δόγμασιν mit dem Vorhergehenden zu verbinden? Der grammatischen Wortfügung zufolge erscheint es am natürlichsten, es zu dem Verbum ἐξαλείψας zu construiren und den Dativ als Dativ. instrum. zu fassen: „Gott hat die Schuldschrift ausgetilgt durch die δόγματα"; dies würde nach dem Bisherigen so viel heißen, als: „Gott hat das Gesetz durch die Gebote aufgehoben"; diese Gebote aber könnten keine andere sein, als die Gebote des Gesetzes selber. Allein, wenn auch V. Gal. II, 19, wozu Rückert die Bemerkung macht, es liege in dem Wesen des Pauliniſchen Systems, daß das Gesetz als mitwirkend zu seiner Verlassung betrachtet werde, einen ähnlichen Gedanken ausspricht, so würde die hier sich findende Ausdrucksweise doch zu undeutlich sein, um sie in diesem Sinne zu erklären. Mehrere Ausleger, namentlich Winer (Gr. S. 178 ff.), halten nun zwar die bisher vorausgesetzte Construction für die allein gültige, weichen aber doch in der Bestimmung des Gedankens von der so eben gegebenen Erklärung ab, indem sie unter δόγματα nicht die Gebote, sondern die Lehrsätze des Christenthums verstanden wissen wollen[225]). Der Gedanke ist dann dieser: „Gott hat das χειρόγραφον ausgelöscht durch die Lehrsätze des Christenthums." Freilich kommt im N. T. δόγματα in diesem Sinne sonst nicht vor, allein Winer hilft sich dadurch, daß er sagt, es gebe in den Pauliniſchen Briefen gar manche ἅπαξ λεγό-

225) Theophylact: τὰ τῆς πίστεως δόγματα. Theodoret: τὰ εὐαγγελικὰ δόγματα. Bengel: Placitis; haec sunt decreta gratiae. — Noch weniger als diese Erklärung ist die des Chryſostomus zu rechtfertigen, der τὰ δόγματα geradezu durch ἡ πίστις übertrágt. —

μενα. Doch nicht nur der Sprachgebrauch des N. T. widerſtreitet dieſer Erklärung, ſondern auch die apoſtoliſche Anſchauungsweiſe, denn nach dieſer läßt ſich der Gedanke, daß der gegen den Sünder zeugende Schuldſchein oder das ihn verdammende Geſetz durch Lehrſätze aufgehoben ſei, durchaus nicht rechtfertigen. Nicht Lehrſätze, ſondern Facta ſind es, durch welche die Erlöſung, wie in ihrem ganzen Umfange, ſo in ihren einzelnen Beſtandtheilen, gewirkt iſt; mit Recht ſagt deshalb Harleß zu Epheſ. II, 15: „der Ap. weiß nur von einer Thatſache, nicht einer Lehre, durch welche das Geſetz aufgehoben ward." Dieſe Thatſache deutet P. hier ſelbſt an durch die Worte: προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. Liegt, wie ſich nicht leugnen läßt, in dieſen Worten eine Hinweiſung darauf, daß die Austilgung der Handſchrift durch den Kreuzestod Chriſti geſchehen iſt, ſo würde es widerſinnig ſein, wenn P. vorher die δόγματα, mag man darunter nun die Gebote oder die Lehrſätze des Evangeliums verſtehen, als dasjenige bezeichnet hätte, wodurch jene Austilgung bewerkſtelligt worden iſt. — So viel iſt alſo ſicher, daß τοῖς δόγμασιν nicht als Dativ. instrum. mit ἐξαλείψας verbunden werden darf. Soll es ſich dennoch dem Verbum anſchließen, ſo kann dies nur ſo geſchehen, daß man den Dativ als den der Beziehung auffaßt und τοῖς δόγμ. demnach erklärt: „in Hinſicht auf die Gebote". Der Gedanke des Ap. iſt dann dieſer: „Gott hat das Geſetz in Beziehung auf die Gebote, d. h. inſofern es ſich in Geboten darſtellt, aufgehoben." Wie bekannt behauptet P. öfter, daß durch Chriſtus das Geſetz aufgehoben ſei; ſoll dieſe Behauptung nicht mit andern Ausſprüchen des Ap., in denen er die dauernde Verbindlichkeit deſſelben ausſpricht, in Widerſpruch ſtehen, ſo muß der Ap. das Geſetz ſelbſt von verſchiedenen Seiten aus betrachtet haben. Und ſo iſt es auch. Von Seiten des weſentlichen Inhalts, ſofern es Offenbarung des ewigen Willen Gottes iſt, ſoll es dauern und nicht aufgelöſt werden; von Seiten der

Form aber, ſofern es jenen Willen Gottes in einzelnen, zwingenden, einen beſtimmten Zeit- und Volkscharakter an ſich tragenden Geboten darſtellt, iſt es durch Chriſtus aufgehoben; dieſe Form ſollte nur gelten, bis der Glaube kam, bis das Geſetz in die Herzen der Menſchen geſchrieben wurde durch das πνεῦμα ἅγιον. An jenem Gedanken alſo läßt ſich nichts ausſetzen; aber eine andere Frage iſt, ob die hier gebrauchte Ausdrucksweiſe des Ap. dieſem Gedanken angemeſſen iſt; auf τοῖς δόγμασιν würde der Nachdruck liegen; dies wäre auch dem Zuſammenhange nach (V. 16 und 20) ganz paſſend; dagegen aber iſt der Ausdruck χειρόγραφον offenbar hinderlich. Hätte der Ap. ſtatt deſſen τὸν νόμον geſchrieben, ſo wäre Alles in Ordnung; jener Ausdruck aber tritt ſtörend dazwiſchen; denn wenn P. ſagt, Gott habe die Schuldſchrift vertilgt und unter dieſer Schuldſchrift das Geſetz meint, ſo bedient er ſich jener Bezeichnung des Geſetzes hier offenbar in der Abſicht, um darauf hinzuweiſen, daß Gott das Geſetz, ſofern daſſelbe eine gegen uns zeugende Schuldſchrift iſt, aufgelöſt habe; ſo daß alſo der Zuſatz τοῖς δόγμασιν in jenem Sinne hier nicht am rechten Orte ſtehen würde[226]). — Da ſich demnach die Verbindung des τοῖς δόγμασιν mit dem Verbum dem Gedanken nach weder auf die eine noch auf die andere Weiſe rechtfertigen läßt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als ſich eine ſprachliche Härte

226) Den Gedanken, daß das Geſetz hinſichtlich der Satzungen aufgehoben ſei, findet Harleß Epheſ. II, 15 ausgeſprochen, wogegen er für die vorliegende Stelle die Erklärung Winer's für die richtige hält. Anderer Anſicht iſt Steiger, indem er ſagt: „Wir müſſen τοῖς δόγμασιν mit dem Verbum verbinden, und zwar nicht als Bezeichnung des Mittels, ſondern in derſelben Weiſe und mit demſelben Sinne, wie Epheſ. II, 15 ſteht: ἐν δόγμασιν καταργήσας.“ Auf die bemerkte Schwierigkeit macht Steiger nicht aufmerkſam; ſie mußte ſich ihm auch verbergen, da er δόγματα für die Schuld- und Strafbeſtimmungen nimmt. Allein daß δόγματα für ſich dieſe Bedeutung habe, hat Steiger mit keinem Beiſpiele nachgewieſen.

gefallen zu laſſen und τοῖς δόγμασιν an das vorhergehende: τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον anzuſchließen. Dies kann aber auf verſchiedene Weiſe geſchehen. Am natürlichſten erſcheint es in dieſem Falle, den Dativ als abhängig von dem in καθ' ἡμῶν liegenden Begriff der Feindſeligkeit anzuſehen, ſo daß dadurch angegeben wird, wodurch das Geſetz wider uns iſt. Man kann nun entweder den Artikel τό oder auch mit Calov das Particip ὄν ergänzen: „die Schuldſchrift, welche durch die Gebote (die ſie uns vorhält) wider uns iſt." Dann aber hätte es jedenfalls natürlicher: τὸ χειρόγραφον τὸ καθ' ἡμῶν τοῖς δόγμασιν geheißen. — Die Verbindung mit dem Subſtantiv τὸ χειρόγραφον iſt jedoch grammatiſch noch härter; ſollte durch τοῖς δόγμασιν angegeben ſein, worin das χειρόγραφον beſteht, ſo müßte es wenigſtens ἐν τοῖς δόγμασιν heißen [227]), wobei dann aber der Artikel auffallend bliebe. Willkürlich aber iſt es offenbar, wenn man den Dativ durch ein ausgelaſſenes σύν erklärt, welches ſich wirklich in dem Cod. 17, jedoch ohne Anſpruch auf Geltung machen zu können, findet; nicht minder willkürlich, den Dativ in den Genitiv umzuwandeln [228]), am willkürlichſten aber den Beiſatz τοῖς δόγμασιν ohne Weiteres für unächt zu erklären [229]). — Auf eine eigenthümliche Weiſe ſuchen einige Ausleger (Erasmus, Storr, Flatt) zu helfen, indem ſie τοῖς δόγμασιν von dem Vorhergehenden ganz trennen, und mit dem folgenden: ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν verbinden: quod nobis con-

227) Calvin: Deleto, quod contra nos erat, chirographo in decretis. Beza: τοῖς δόγμασιν connectendum est cum τὸ χειρόγραφον ut significetur chirographum in ipsis ritibus situm fuisse. Wolf: i. e. ἐν δόγμασιν ὂν vel κείμενον institutis comprehensum.

228) Caſtellio: Obliterato placitorum chirographo; de Wette: „die wider uns zeugende Handſchrift der Satzungen".

229) Dies iſt die Anſicht Junker's, der meint, es ſei aus Epheſ. II, 5 als Gloſſem erſt ſpäter beigefügt.

trarium erat per decreta. Dagegen bemerkt jedoch Böhmer mit Recht: „Hätte P. dies sagen wollen, so würde er τοῖς δόγμασιν auch gewiß hinter ὅ geschrieben haben.“ Wie ist nun zu helfen? Denkt man sich den Beisatz ganz weg, und fragt sich, ob die Worte des Ap. etwas vermissen lassen, so ist nicht zu leugnen, daß es an einem Fingerzeig dafür, was man sich unter dem τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον zu denken habe, fehlen würde. Was ist das für ein Schuldschein, und in wiefern ist dieser wider uns gerichtet? Das sind Fragen, bei denen der Leser ganz rathlos wäre. Das konnte P. nicht wollen; er mußte, wenn er sich auch nicht in eine ausführliche Auseinandersetzung einlassen wollte, wenigstens einen Fingerzeig zur richtigen Beantwortung derselben geben. Als diesen hat man die Worte τοῖς δόγμασιν anzusehen, die weder mit τὸ χειρόγραφον allein, noch mit καθ' ἡμῶν allein zu verbinden sind, sondern mit dem ganzen Begriff: τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον. So rechtfertigt sich sowohl der Artikel τοῖς, indem die bestimmten in dem χειρόγραφον verzeichneten Geboten, die wir zu erfüllen die Verpflichtung hatten, gemeint sind, als auch die kurze, abrupte Ausdrucksweise; hätte P. den Artikel τό vor τοῖς δόγμ. gesetzt, so würde dieser Beisatz sich zu ausschließlich an χειρόγραφον, hätte er τοῖς δόγμ. zwischen καθ' ἡμῶν und χειρόγραφον gestellt, so würde derselbe sich zu ausschließlich an den Begriff der Feindseligkeit angeschlossen haben. Indem P. nun also τοῖς δόγμασιν neben χειρόγραφον stellt, giebt er einerseits zu erkennen, daß er hierunter das in Geboten gestellte Gesetz meint, andrerseits aber zugleich, daß dieses eben durch die Gebote eine gegen uns zeugende Schuldschrift ist[230]). — Hiebei sind jedoch noch zwei Fragen zu beant-

230) Bähr stimmt mit der hier gegebenen Erklärung überein, indem er sagt: „τοῖς δόγμ. ist als nähere Bestimmung des an und für sich nicht ganz bestimmten bildlichen Ausdrucks: „Schuldbrief“ anzu-

worten. Zuerſt die, welches Geſetz iſt es, das P. hier im Auge hat: das in die Herzen geſchriebene Sittengeſetz oder das moſaiſche Geſetz? Da P. überall, wo er von der durch Chriſtus geſchehenen Aufhebung des Geſetzes redet, das letztere meint, ſo muß man gewiß auch hier an dieſes denken; denn daß jenes andere Geſetz durch Chriſtus vertilgt worden ſei, konnte Paulus unmöglich behaupten wollen. Manche Ausleger haben nun aber in dem moſaiſchen Geſetze ſelbſt unterſcheiden wollen, zwiſchen ſeinem rein ethiſchen und ſeinem rituellen Theile, und gemeint, P. meine hier nur dieſen letzteren Theil. Zu ſolcher Behauptung iſt jedoch kein genügender Grund vorhanden. Mit Recht ſagt Neander: „Der Schuldbrief, den Chriſtus an das Kreuz geheftet, iſt offenbar das Geſetz, bei welchem ſicher auch an den ethiſchen Theil zu denken iſt, denn eben in dieſer Hinſicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermochte, ein Schuldbrief, der den Menſchen entgegenſtand.“ (Geſch. d. Ap. S. 388). In dieſen Worten Neander's iſt zugleich ſchon die zweite Frage, inwiefern das moſaiſche Geſetz eine wider uns zeugende Schuldſchrift genannt werden könne, zum Theil beantwortet. Eine vollſtändige Beantwortung dieſer Frage ſtößt indeß auf eine nicht zu verkennende Schwierigkeit. Jene von P. gebrauchte Bezeichnung ſetzt nämlich eine Anerkennung der Schuld voraus, da ein Schuldſchein ein Dokument iſt, wodurch ſich Einer zu beſtimmten Leiſtungen gegen einen Andern verpflichtet. Bediente ſich der Ap. jenes Ausdrucks nur in Beziehung auf die Juden, ſo wäre derſelbe leicht zu rechtfertigen; denn ſo lange ſie in der Gemeinſchaft ihres Volkes blieben, bezeugten ſie eben dadurch, daß ſie das Geſetz mit allen ſeinen Forderungen als herrſchend über ſich anerkannten; ſie unter-

---

telbar mit χειρόγρ. zu verbinden; das καθ' ἡμῶν macht mit dem bildlichen Ausdruck Ein Ganzes aus, und dieſes Ganze findet ſeine nähere Beſtimmung in τοῖς δόγμασιν.“ —

zeichneten ſomit das Geſetz gleichſam beſtändig mit ihrer Namensunterſchrift[231]). Allein P. redet hier nicht bloß von den Juden, ſondern von Allen — Juden und Heiden — ohne Unterſchied; die Heiden aber hatten die Verbindlichkeit jenes Geſetzes keineswegs anerkannt. Wenn er nun doch auch in Beziehung auf ſie das Geſetz als ein χειρόγραφον bezeichnet, ſo kann er dies nur thun, indem er entweder das in ihre Herzen geſchriebene Geſetz (Röm. II, 14. 15) als ein jenes Stelle vertretendes, deſſen Gültigkeit für ſie von ihnen nicht geleugnet wurde, anſieht, oder auch die Zuſtimmung des jüdiſchen Volkes zu dem geoffenbarten Geſetz als die der geſammten Menſchheit repräſentirend betrachtet, was er um ſo eher thun konnte, als bis auf die Zeit, da der Glaube kam, die Anerkenntniß des moſaiſchen Geſetzes die unerläßliche Bedingung zur Theilnahme an dem Reiche Gottes war[232]).

---

231) Bemerkenswerth ſind die Worte Calvin's, wiewohl die darin ſtattfindende ausſchließliche Beziehung auf das Ritualgeſetz dem Gedanken des Ap. nicht entſpricht: Cremoniae omnes Mosaicae confessionem aliquam reatus secum habebant, quae ipsorum cultores quasi arctiore vinculo coram judicio Dei adstringebat. Exempli causa: ablutiones, quid aliud erant, quam sordium testimonium? Quoties victima aliqua immolabatur, nonne populus, qui adstabat, intuebatur illic mortis suae imaginem? Nam quum homines in suum locum substituerent innoxium animal, confitebantur ea se morte dignos esse. Denique quot illic erant ritus, tot erant spectacula reatus hominum et chirographa obligationis. Ganz auf dieſe Weiſe äußert ſich auch Beza.

232) Die Erklärung von χειρόγραφον, wonach es das Geſetz bezeichnet, iſt in neuerer Zeit faſt allgemein als die richtige anerkannt worden; ſelbſt Steiger, der in ſeinem Commentar zum 1. Brief des Ap. Petrus noch ungewiß war, ob χειρόγρ. zunächſt die Schuld oder das Geſetz bezeichne, hat ſich in ſeinem Commentar zum Coloſſerbrief für die letztere Bedeutung entſchieden. — Außer dieſer Auffaſſung ſind gar manche andere Deutungen verſucht worden. Mit Chryſoſtomus übereinſtimmend, ſagt Theophylact: Χειρόγραφον δέ, ἢ τὴν ὁμολογίαν νοήσωμεν, ἣν ὥσπερ ἰδιόγραφον ἐποιήσατο ὁ λαὸς

Der bereits durch καθ' ἡμῶν ausgedrückte Gedanke wird von dem Ap. durch die Worte ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν noch einmal hervorgehoben. Man könnte deshalb vermuthen, daß in ὑπεναντιον ein neuer Begriff enthalten sei, und zwar der dem ὑπό sonst eigenthümliche des Heimlichen [233]); allein der sonstige Gebrauch des Wortes bestätigt diese Vermuthung nicht; vergl. LXX, Genes. XXII, 17. Esther VIII, 13. Hebr. X, 27. In diesen Stellen sowohl, wie auch bei den Classikern ist ὑπεναντιος = ἐχθρός [234]); dazu kommt, daß in dem Zusammenhange kein Grund zu erkennen ist, warum P. hier den Gedanken einschieben sollte, daß das Gesetz uns auf eine heimliche Weise entgegen sei. — Dessenungeachtet aber ist dieser Satz nicht für überflüssig zu halten, da es P. gerade darauf ankam, hervorzuheben, daß jene Schuldschrift uns feindselig entgegenstand, sofern wir nämlich das, wozu dieselbe uns verpflichtete, nicht geleistet

---

πρὸς Μωσέα, εἴποντες: Πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεὸς, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα· ἢ τὴν συνθήκην, ἣν ἐποίησεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν Ἀδὰμ, εἴπων· ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φαγῇ, ἀποθανῇ. — Theodoret giebt eine noch andere Erklärung: ἡγοῦμαι τοίνυν καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν καλεῖσθαι χειρόγραφον· διὰ τούτου γὰρ πᾶσαν παράνομον τολμῶμεν πρᾶξιν ꝛc. Melanchthon erklärt: Conscientiam appellat chirographum; dagegen Bengel: Chirographon non erant peccata ipsa, sed, ex consequenti, non inficianda labes, memoria, clamor, non tam in conscientia nostra, quam coram deo, lege variis nos modis peragente. Alle diese Deutungen sind nicht nur willkürlich, sondern sie passen auch nicht in den Gedankenzusammenhang unserer Stelle. Eine genügende Widerlegung derselben findet sich bei Bähr, der nur darin Unrecht hat, daß er meint, P. denke hier nur an das Ritualgesetz. —

233) Beza: subcontrarium. Erasm. Schmid: quod contrarium fuerit, nobis non animadvertentibus. Alting erklärt ὑπεναντιον gar durch: ex parte contrarium. Bähr hat das Richtige, während Böhmer den Begriff des Heimlichen festhalten will.

234) Polyb. I, 11. ἐπεκράτησε τῶν πολεμίων καὶ κατεδίωξε τοὺς ὑπεναντίους. 12. συμβαλὼν τοῖς ὑπεναντίοις. Plato Alcib II. Aristot. Polit. VII, 9. —

haben. Das Imperf. ἦν deutet überdies darauf hin, daß die den Menschen beschuldigende Gewalt des Gesetzes bereits vernichtet sei. —

In dem Bisherigen hat P. noch nicht gesagt, wodurch die Vernichtung der wider uns zeugenden Schuldschrift geschehen sei, dies giebt er in den folgenden Worten: καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ an. In den ersten Worten nimmt er offenbar den in ἐξαλείψας ausgesprochenen Gedanken wieder auf. Es ist kein Grund vorhanden, mit Bähr καὶ αὐτό durch ipsum quoque zu erklären: καί ist vielmehr die einfache Verbindungspartikel, wofür wir — da dieser Satz als ein exegetischer in Beziehung zu dem vorhergehenden anzusehen ist — etwa: „und zwar" sagen würden. In dem ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου liegt nämlich kein neuer Gedanke und durch αὐτό wird einfach das χειρόγραφον wieder aufgenommen. — Die Redensart: αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου entspricht dem lat. ex medio tollere „aus dem Wege schaffen"; der Ap. bedient sich hier dieses Ausdrucks zur Verstärkung des in ἐξαλείφειν liegenden Begriffs. Wodurch die Hinwegschaffung geschehen sei, sagen die folgenden Worte: προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ; προσηλοῦν kommt im N. T. nur hier vor; wie hier wird es auch bei den Classikern vom Kreuzigen gebraucht, wiewohl auch von anderweitigem Annageln; das Participium darf nicht durch postquam erklärt werden, es ist vielmehr durch „indem" oder dem Sinne nach durch: „dadurch, daß" zu erläutern. Was nun angenagelt worden, das ist nicht τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον an und für sich, sondern Christus; offenbar aber bedient sich P. jenes Ausdrucks, um anzudeuten, daß durch den Kreuzestod Christi das Gesetz eine wider uns zeugende, uns verdammende Schuldschrift zu sein aufgehört habe. — Dieser Gedanke erläutert sich am besten aus den Worten des Ap.: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Gal. III, 13. Dadurch, daß

Christus in seinem Kreuzestode den Fluch des Gesetzes auf sich genommen hat und also das Versöhnungsopfer geworden ist, hat er den Fluch des Gesetzes von den Sündern hinweggenommen, so daß das Gesetz die sie verdammende Macht verloren hat [235]). Mit Recht bemerkt Usteri: „In προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ liegt eine sinnreiche Umkehrung; dadurch, daß Christus den von dem Gesetze über Alle, die dasselbe nicht vollkommen gehalten, ausgesprochenen Fluch auf sich nahm und statt Aller am Kreuze büßte, ward das Gesetz selbst ans Kreuz gebracht, vernichtet; es muß für Alle, die sich mit Christo verbinden, aufhören, weil er statt Aller, also auch Alle mit ihm gestorben sind." (Entw. des Paul. Lehrb. S. 182) [236]). —

Was das Verhältniß dieses Verses zu dem vorhergehenden betrifft, so können entweder die beiden Sätze χαρισάμενος ꝛc. und ἐξαλείψας ꝛc. als einander coordinirt gleicherweise von συνεζωοποίησεν abhängig, oder der zweite als dem ersten subordinirt gedacht werden. Die letztere Auffassung ist jedenfalls vorzuziehen, denn einmal ist es dem Ap.

---

235) Chrysostomus: ὁρᾷς σπουδὴν τοῦ ἀφανισθῆναι τὸ χειρόγραφον ὅσην ἐποιήσατο; οἷα πάντες ἦμεν ὑφ' ἁμαρτίαν καὶ κέλασιν, αὗτος κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν· ἐκολάσθη δὲ ἐν τῷ σταυρῷ.

236) Neander sagt in Bezug auf die vorliegende Stelle: „Wenn auch Paulus, wo er von dem Fluche des Gesetzes spricht, Gal. III, 13, dasselbe als einen Schuldbrief bezeichnet, Col. II, 14, zunächst an die Juden, die sich der Verbindlichkeit des Gesetzes bewußt waren, denken sollte, so bezieht sich dies doch gewiß in seiner Auffassung der Idee nach auf die ganze Menschheit. So lange das Gesetz in seiner Geltung bestand, sprach er über Alle, die es nicht beobachteten, den Fluch aus, wie die Beobachtung desselben das einzige Mittel war, zur Theilnahme an dem Gottesreiche und am ewigen Leben zu gelangen. Daher der durch dasselbe ausgesprochene Fluch erst aufgehoben werden mußte, damit der auf die ganze Menschheit sich beziehende abrahamitische Segen an den Heidenvölkern sollte erfüllt werden können. Gal. III, 14." (Gesch. d. Ap. S. 365. 1). —

überhaupt eigenthümlich, einen Satz unmittelbar an den andern anzureihen und zwar so, daß der folgende den vorhergehenden begründet, sodann aber auch, weil die Begriffe der Sündenvergebung und der Vernichtung des uns verdammenden Gesetzes nicht auseinander, sondern in einander liegen, so daß die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (oder: τὸ τὰ παραπτώματα χαρίζεσθαι) wesentlich eins ist mit der Hinwegschaffung des χειρόγραφον, ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν. —

Mit dem Ende des 14. Verses hätte P. abschließen können; allein ergriffen von dem Gedanken, den er so eben angedeutet, kann er sich nicht beruhigen, ehe er nicht das Höchste ausgesprochen hat. Er schauet den Heiland am Kreuze nicht nur als den Zertrümmerer der Scheidewand, welche zwischen dem Sünder und Gott dastand, er erblickt ihn auch als den Siegesfürsten, durch den alle Mächte und Gewalten überwunden und zu Boden gestürzt sind. So fährt er V. 15 fort: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. — Das zu diesen Worten gehörige Subject ist noch dasselbe, wie vorher, nämlich ὁ θεός; das Verbum finit. ist ἐδειγμάτισεν; dieses Verbum, welches im eigentlichsten Sinne des Wortes ein ἅπαξ λεγόμενον ist, kann entweder für gleichbedeutend mit παραδειγματίζειν i. e. Jemanden zum Gegenstand des Spottes machen, ihn der Schmach aussetzen (Matth. I, 19. Hebr. VI, 6) genommen oder auch einfach durch: „vorzeigen, zur Schau ausstellen" erklärt werden; in dem letzteren Falle würde das Wort an und für sich zwar den Begriff der Schmach nicht in sich enthalten, doch würde sich derselbe dem Sinne nach allerdings damit verbinden. Als Object ist jedenfalls τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας zu denken, man mag nun diese Worte unmittelbar mit ἐδειγμάτισεν verbinden, oder sie zu dem vorhergehenden Particip. ἀπεκδυσάμενος construiren. Das Verbum ἀπεκδύεσθαι kann nämlich entweder in activem oder

in neutralem (reflexivem) Sinne genommen werden; in letzterem Falle würde ἀπεκδυσάμενος heißen: se exuens und auf den Tod Christi — als worin sich derselbe seines irdischen Leibes entkleidete — zu beziehen sein. Dieser Gedanke ist auch in der Lesart: ἀπεκδυσάμενος τὴν σάρκα, die sich in den Codd. F. G. findet, ausgesprochen. Doch widerlegt sich diese Auffassung hinlänglich dadurch, daß bei ihr Christus das Subject sein müßte; da dies nicht der Fall ist, so kann ἀπεκδυσάμενος hier auch nur in activem Sinne verstanden werden; dann aber ist es am natürlichsten, es von dem Ausziehen der Rüstung der Besiegten, d. i. hier der ἀρχαί und ἐξουσίαι zu erklären. Aus dem Zusammenhange selbst geht aufs deutlichste hervor, daß der Ap. unter diesen feindliche Mächte versteht, und zwar, wie durch Ephes. VI, 12 bestätigt wird, die bösen Geister[237]). Daß bei ἐδειγμάτισεν das Object (αὐτάς i. e. τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας) nicht hinzugefügt ist, kann nach dem herrschenden griechischen Sprachgebrauch nicht auffallen; die zu ἐδειγμάτισεν gehörigen Worte ἐν παῤῥησίᾳ erklärt Theophylact gut durch: δημοσίᾳ, πάντων ὁρώντων. Die Worte des Ap. sind demnach zu übersetzen: „Nachdem er die Mächte und Gewalten ihrer Rüstung entkleidet, hat er sie öffentlich zur Schau gestellt." Hieran knüpft P. noch die Worte: θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ, wodurch die Art und Weise des zur Schau Stellens näher bezeichnet wird; θριαμβεύειν kommt im N. T. außer hier nur noch 2 Cor. II, 14 vor; an dieser Stelle

237) Daß manche Ausleger auch hier wieder durch willkürliche Deutungen die ihnen verhaßte Idee höherer, geistiger Mächte wegzuschaffen versucht haben, versteht sich von selbst; nur als Curiosität ist es anzuführen, daß einige unter den ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις die Väter des Synedriums oder die jüdischen Rabbiner verstanden haben. Aber auch die Deutung dieser Ausdrücke hier von guten Engeln läßt sich nicht halten, da P. diese ἀρχαί ꝛc. als durch Christus besiegte bezeichnet. Uebrigens ist zu dieser Stelle zu vergl. Hebr. II, 14: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου . . . . . τοῦτέστι τὸν διάβολον.

(τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς) ist die Bedeutung desselben offenbar: facere, ut triumphet aliquis „Jemanden triumphiren lassen"; wollte man diese Bedeutung, wie wirklich einige Ausleger gethan haben, auch hier festhalten, so müßte man zu αὐτούς ein ἡμᾶς ergänzen; dies wäre jedoch immer willkürlich und im Zusammenhang des Gedankens nicht begründet; darum ist es richtiger hier θριαμβεύειν (mit Bähr) durch triumphare aliquem i. e. in triumpho ducere zu erklären; daß P. als Object nicht αὐτάς, sondern αὐτούς setzt, erklärt sich daraus, daß er sich unter den Mächten persönliche Wesen denkt. — Die letzten Worte ἐν αὐτῷ (so und nicht αὐτῷ, wie einige Codd. haben, muß gelesen werden) scheinen auf σταυρῷ bezogen werden zu müssen, da dies das einzige vorhergehende Subst. ist, worauf sie sich beziehen lassen; ἐν τῷ σταυρῷ kann dann aber nicht heißen: „an dem Kreuze", da ja Gott das Subject ist, sondern nur „durch das Kreuz". Bedenkt man jedoch, daß der Ap. in allen vorhergehenden Sätzen Christus als den bezeichnet, in dem und durch den Alles gewirkt ist, so liegt es nahe, ἐν αὐτῷ auf Christum zu beziehen; ja es läßt sich nicht leugnen, daß es, da bei der ganzen Darstellung des Apostels Hauptaugenmerk auf Christus gerichtet ist, von besonderer Kraft ist, daß am Schluß derselben noch wieder auf ihn hingewiesen wird, als auf den, in dem und durch den auch die Ueberwindung der feindseligen Mächte geschehen ist [238]). —

---

238) Wolf: Non dubito ego, τὸ: ἐν αὐτῷ germanum esse, atque ita quidem, ut ad Christum pertineat, in quo Pater triumphum de potestatibus illis et principatibus egisse dicitur, quem sensum orationis series omnino requirit. Dagegen ist bei vielen andern älteren und neueren Auslegern ἐν αὐτῷ auf das Kreuz Christi bezogen. Origines hat achtmal θριαμβεύσας ἐν ξύλῳ. Theophylact: θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ· τουτέστιν, ἐν τῷ σταυρῷ τοὺς δαίμονας ἡττημένους δείξας· ἐν τῷ σταυρῷ οὖν τὸ τρόπαιον στήσας ὁ κύριος . . . . . τοὺς δαίμονας ἐθριάμβευσεν. Auch Calvin

Wie verhält sich nun aber der in dem letzten Verse enthaltene Gedanke, daß die bösen Geister überwunden seien, zu dem vorhergehenden, daß dem Gesetze seine uns verdammende Kraft genommen ist? Jedenfalls gehören diese beiden Gedanken nach des Ap. Anschauungsweise enge zusammen. Wie aber, das giebt sich zu erkennen, sobald man bedenkt, daß P. den Menschen, so lange er in dem Tode des sündlichen Lebens verharrt und der Fluch des Gesetzes auf ihm ruht, als unter der Gewalt der bösen Geister oder des διάβολος stehend ansieht. Da nun durch den Kreuzestod Christi der Fluch von der sündigen Welt hinweggenommen ist und daraus die Neubelebung derselben folgt, so ist der Gläubige dadurch der ἐξουσία τοῦ σκότους entrissen und alle Gewalt der bösen Geister zu nichte gemacht. —

Was den ganzen Zusammenhang der ganzen Stelle von V. 8 an betrifft, so soll offenbar Alles, was P. von da an gesagt hat, dazu dienen, seine Warnung, sich nicht von Christus hinwegführen zu lassen, zu verstärken. Zu diesem Zwecke stellt P., wie schon bemerkt ist, zuerst die Herrlichkeit des Herrn dar und weiset die Colosser dann darauf hin, wie aller Segen, der ihnen zu Theil geworden, in Christus begründet sei; in ihm, sagt er, seien sie ihren Sünden abgestorben und zu einem neuen Leben auferweckt worden, in ihm aus ihrem früheren Sündentode erlöst und zum Leben gerufen worden, und zwar dadurch, daß ihnen ihre Ueber-

---

übersetzt: triumphans de his in illa i. e. in cruce; er verwirft die Lesart αὐτῷ und sagt: quod de Christo frigide esset dictum, concinne ad crucem refertur. In diesem Urtheile hat er nicht Unrecht, da er als Subject des Satzes nicht Gott, sondern Christus selbst denkt. Seine dann folgenden begeisterten Worte mögen hier eine Stelle finden: Nullum tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum, in quo Christus mortem et diabolum, mortis principem, subegit, adeoque penitus contrivit sub pedibus suis.

tretungen vergeben worden, denn durch seinen Kreuzestod sei das sie und Alle verklagende Gesetz ausgetilgt und die Macht der bösen Geister, in deren Gewalt sie sich zuvor befunden, zu nichte gemacht. Eine stärkere Aufforderung zum treuen Verharren in Christo, als diese in der Hinweisung auf ihre eigne Erfahrung begründete, konnte es für die Colosser nicht geben, denn eben dadurch trat Christus als der alleinige Grund alles des Segens, dessen sie sich rühmen konnten, vor ihre Augen. Indem nun P. andeutet, daß das Gesetz durch seine δόγματα, die es aufstellte, ein alle Sünder verdammendes χειρόγραφον geworden, so konnte er jetzt um so zuversichtlicher die specielleren Ermahnungen, nicht den willkürlichen Geboten der Irrlehrer, wodurch sie sich wieder unter den Fluch des Gesetzes stellen würden, folgen lassen [239]). Dies thut der Ap. in den folgenden Versen.

Vers 16—23.

Zuerst hebt P. einzelne Gebote, wie sie von den Irrlehrern aufgestellt wurden, hervor und ermahnt die Colosser, denselben keine Macht über sich zu gestatten: V. 16 μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων [240]). — Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durch οὖν vermittelt, wodurch dieser Gedanke als eine Folgerung aus dem bisher Gesagten dar-

239) Chrysostomus giebt den Gedankenzusammenhang gut so an: πρῶτον αἰνιγματωδῶς εἰπών: βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, καὶ πάλιν ἀνωτέρω· τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ, καὶ προκαταλαβὼν τὴν ψυχὴν καὶ μεμερισμένην ἐργασάμενος εἶτα παρενθεὶς τὰς εὐεργεσίας καὶ μειζόνως τοῦτο ποίησας, τότε ἐπάγει τὸν ἔλεγχον ὕστερον, καί φησι· μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει . . .

240) Die Codd. F. G. gr. lesen: ἢ νεομηνίᾳ ἢ σαββάτῳ; diese Dative sind von ἐν abhängig zu denken.

gestellt wird; daß dem Ap. dabei vornehmlich das ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν im Gedanken ist, läßt sich wohl nicht leugnen. — Das Verbum κρίνειν c. Acc. pers. hat häufig den Nebenbegriff des Verdammens in sich: „über Jemand Gericht halten"; meistens wird der Gegenstand, worauf sich das Richten bezieht, mit περί angefügt; hier steht ἐν, wie Röm. II, 1. XIV, 22. Die Worte βρῶσις καὶ πόσις finden sich eben so zusammengestellt: Röm. XIV, 17. (Hebr. IX, 10 βρώματα καὶ πόματα). Es ist jedenfalls willkürlich, wenn man meint, der Ausdruck des Ap. sei nicht ängstlich genau zu nehmen, da in dem A. T. keine Verbote in Beziehung auf Getränke enthalten seien; richtiger ist es vielmehr, den von dem Ap. gebrauchten Ausdruck als ein Zeugniß dafür anzusehen, daß die Irrlehrer nicht bloß die mosaischen Gesetze für verpflichtend ausgaben, sondern, wenn sie auch das jüdische Gesetz als eine Basis für ihre Ascetik betrachteten, doch über dasselbe hinausgingen. Da nun in dem Gesetze für die Nasiräer der Genuß mancher Getränke verboten war (4 Mos. VI, 3), so konnten die Irrlehrer, hierauf fußend, solches Gebot noch verallgemeinern und als für alle Gläubigen geltend aufstellen. Daß sie sich übrigens in ihrer Ascetik den alttestamentlichen Verordnungen wirklich anschlossen, geht aus den folgenden Worten des Ap. hervor. Der Ausdruck: ἐν μέρει wird am natürlichsten mit Beza erklärt: à l'égard de, respectu; im Deutschen entspricht demselben: „in dem Stücke"; vergl. 2 Cor. III, 10. IX, 3. 1 Petr. IV, 16 [241]).

241) Die griechischen Ausleger urgiren das μέρει, und meinen, es werde dadurch angedeutet, daß die Irrlehrer die Feste nur zum Theil gefeiert hätten; Theophylact: ἐν μέρει ἑορτῆς, εἶπε, διότι οὐ τὸ πᾶν ἐτόλμων φυλάσσειν· εἰ γὰρ καὶ ἐσαββάτισον, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς, ἅτε χριστιανίζοντες. Calvin schlägt eine andere Erklärung vor, indem er sagt: Vide, an non accipi possit pro segregatione: nam qui dierum faciunt discrimen, quasi unum ab alio di-

Auch in der griech. Claſſität wird ἐν μέρει in dieſem Sinne gebraucht [242]). Wie hier ſo ſtehen die Ausdrücke ἑορτή, νουμηνία und σάββατα 1 Chron. XXIII, 31 und an andern Stellen zuſammen; mit dem erſten Worte (ἑορταί) werden dort die großen Feſte der Juden bezeichnet; νουμηνία iſt der Tag des Neumondes, welcher ein heiliger Tag war: 4 Moſ. XXVIII, 11 (Gal. IV, 10 gebraucht P. in derſelben Bedeutung den Ausdruck μήν) · Der Plural σάββατα ſteht häufig in dem Sinne des Singulars (Luc. IV, 16. Apg. XIII, 14. XVI, 13 in der LXX 2 Moſ. XXXI, 14) und kann daher auch hier ſo genommen werden. Indem P. nun ſagt: „Niemand richte euch über Speiſe oder Trank u. ſ. w.", ſo iſt ſeine Meinung offenbar die, die Chriſten ſollten ſich ein ſolches Richten nicht gefallen laſſen und den Irrlehrern das Recht dazu nicht durch Beobachtung der von ihnen aufgeſtellten Gebote einräumen. Die Beobachtung ſolcher geſetzlicher Beſtimmungen reimt ſich nicht mit der Freiheit, zu der der Chriſt berufen iſt. So lange Chriſtus noch nicht erſchienen war, bedurfte es für den Menſchen eines äußerlichen Richtmaßes, nun er aber in Chriſto ein Kind Gottes geworden iſt, bedarf er deſſen nicht mehr, ja er würde dadurch in den früheren Zuſtand der Knechtſchaft wieder zurücktreten. Daß mit Chriſtus die Zeit der Satzungen zu Ende gegangen iſt, deutet der Ap. V. 17 auch durch die Worte: ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ an. — Das Relativ ἅ (ſtatt deſſen die Codd. B. F. G. Epiphanias, Ambroſiaſt. und Auguſt. ὅ leſen) bezieht ſich nicht allein auf σαββάτων, ſondern auf alle jene Gebote, auf die P. vorher hingewieſen hat, die als δικαιώματα

---

vidunt; talis partitio conveniebat Judaeis, ut dies praeceptos sancte colerent, ab aliis segregando. Bei andern Auslegern finden ſich noch künſtlichere Deutungen.

242) Wetſtein hat viele Beiſpiele hiefür geſammelt, unter denen jedoch mehrere nicht paſſend ſind.

σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα das Weſen des A. B. im Gegenſatz gegen den N. B. ausmachen. Dieſe nennt P. eine σκιὰ τῶν μελλόντων. Das Wort σκιά ſteht Hebr. VIII, 5, verbunden mit ὑποδεῖγμα im Gegenſatze gegen τὰ ἐπουράνια, indem dort die Einrichtung des jüdiſchen Tempels als ein ὑποδεῖγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων bezeichnet wird, wobei der Verf. des Briefes ſich darauf beruft, daß zu Moſes in Beziehung auf die zu errichtende Stiftshütte geſagt worden, er ſolle Alles nach dem τύπος, der ihm auf dem Berge gezeigt worden, einrichten. Das irdiſche Heiligthum wird dort alſo als ein Abbild (χειροποίητα ἅγια ἀντίτυπα Hebr. IX, 24) des Himmliſchen oder Wahrhaftigen (τῶν ἐπουρανίων, τῶν ἀληθινῶν) betrachtet. Hieraus geht hervor, daß das Wort σκιά eine dem ἀντίτυπον verwandte Bedeutung hat; und am beſten durch „Schattenbild" übertragen wird [243]). Wie dort dem ἀντίτυπον das ἀληθινόν entgegengeſetzt iſt, ſo hier dem σκιά das σῶμα, worunter demnach hier nichts Anderes verſtanden werden kann, als die Sache ſelbſt, das Weſen, auf welches das Schattenbild hindeutet [244]). Daß ſich der Ap. gerade des Wortes σκιά bedient, mag ſeinen Grund darin haben, daß er dadurch jenes, was dem, das da zukünftig war, voranging als Unvollkommenes, in ſich Nichtiges bezeichnen will. Was P. unter τὰ μέλλοντα verſteht, erhellt aus dem Satze: τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ; es iſt das in Chriſto

243) Calvin: Quemadmodum pictores non exprimunt primo ductu imaginem vivis coloribus, sed rudes et obscuras lineas primum ex carbone ducunt: ita sub lege impolita et quasi primae manus fuit repraesentatio Christi. —

244) Die griech. Ausleger erklären σῶμα dem Sinne nach richtig durch: ἀλήθεια. Einige Ausleger haben dagegen unter σῶμα die Gemeinde Chriſti verſtanden. Schultheß überſetzt: corpus autem, quod quaeritur, est Christi corpus i. e. ecclesia dei, novum foedus, wobei ein zweites σῶμα ergänzt werden müßte, was jedoch durchaus willkürlich iſt. —

Erſchienene. Nach Hebr. X, 1 könnte man zu μελλόντων das Wort ἀγαθῶν ergänzen, indeß iſt es unnöthig, da P. dieſen Begriff wahrſcheinlich nicht beſtimmt hinzugedacht hat. Dieſer Satz ſelbſt iſt grammatiſch ſo zu erklären, daß ein ἐστί ſupplirt wird, wovon τοῦ Χριστοῦ als zum Prädicat gehörig, abhängig iſt: „der Körper iſt Chriſti, gehört Chriſto zu, findet ſich in und bei Chriſtus“ [245]). Der Gedanke des Ap. iſt demnach: „Alle der alten διαθήκη angehörigen Gebote und Einrichtungen ſind bloße Schattenbilder, deren Bedeutung nur war, das Zukünftige abzubilden und darauf hinzuweiſen; das Weſen ſelbſt aber, worauf jene hindeuten, iſt in Chriſto erſchienen.“ Die Tendenz des Ap. bei dieſem Ausſpruch iſt offenbar keine andere, als auf das Verkehrte aufmerkſam zu machen, das darin läge, wenn ein Chriſt, dem das Weſen ſelbſt zu Theil geworden, ſich wiederum dem zuwendet, das nur als vorbereitendes Vorbild von Bedeutung war [246]).

Auf die Ermahnung, ſich nicht in Beziehung auf Speiſe und Trank und die Feier beſonderer Zeiten richten zu laſſen, läßt P. in derſelben Form eine neue Ermahnung folgen:

---

245) Schon Chryſoſtomus erwähnt einer Erklärung, nach welcher die Worte: τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ mit dem Folgenden verbunden werden, ſo daß, indem σῶμα als Gemeinde Chriſti gefaßt wird, ſich der Gedanke ergiebt: „Niemand ſoll euch, die ihr Chriſti Leib ſeid, καταβραβεύειν.“ Dieſe Conſtruction iſt jedoch hart und willkürlich. Will man σῶμα als Bezeichnung der Gemeinde Chriſti nehmen, ſo wäre es am einfachſten, zu überſetzen: „Der Leib (i. e. die Gemeinde) aber gehört Chriſto an, hat alſo mit der σκιὰ τῶν μελλόντων nichts mehr zu ſchaffen.“ Allein auch dieſe Auffaſſung rechtfertigt ſich nicht, da der Gegenſatz von σῶμα und σκιά zu beſtimmt darauf hinweiſt, daß erſteres in dem oben bezeichneten Sinne zu nehmen iſt.

246) Beza: Latet tota vis argumenti in illa vocula: τῶν μελλόντων; quasi diceret apostolus, quum illi ritus instituti fuerint, ut Christum venturum, id est, nondum exhibitum adumbrarent, illos nunc observare, quid aliud fuerit, quam inficiari Christum advenisse?

V. 18 μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω, θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Das Verbum καταβραβεύειν (von βραβεύειν i. e. „ein βραβεύς ſein, bei den Wettſpielen den Kampfpreis austheilen"; dann allgemeiner: „Belohnungen austheilen") heißt „Jemanden des Siegspreiſes unwerth erklären", und allgemeiner: „verurtheilen, verdammen"; ſo entſpricht demnach dieſes Wort dem vorhergebrauchten κρίνειν, ſofern dieſes durch den Zuſammenhang die Bedeutung von καταχρίνειν erhält. Dennoch haben ſich nur wenige Ausleger an dieſer Erklärung des Wortes genügen laſſen. Einige nämlich finden in καταβραβεύειν den Begriff des ungerechten Vorenthaltens des Siegespreiſes [247]), ſo daß zu überſetzen wäre: „Niemand ſpreche euch widerrechtlicher Weiſe den euch gebührenden Siegespreis ab"; oder ohne Bild: „Niemand verdamme euch ungerechter Weiſe". Dieſe Erklärung beruht jedoch auf einer Verwechſelung von καταβραβεύειν und παραβραβεύειν, denn κατά drückt in der Zuſammenſetzung nicht wie παρά den Begriff des Widerrechtlichen, ſondern nur den der Feindſeligkeit aus [248]); daß aber die Claſſiker jene beiden Wörter mit einander verwechſelt haben, iſt nicht nachzuweiſen [249]). Andere erklären βραβεύειν durch praemium accipere

247) Chryſoſtomus: καταβραβευθῆναι ἐστὶν, ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νίκη ᾖ, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον, ὅταν ἐπηρεάζῃ ὁ νικήσας. Theodoret: καταβραβεύειν ἐστὶ, τὸ ἀδίκως βραβεύειν.

248) Zur Vergleichung mögen die Wörter: καταγιγνώσκειν und παραγιγνώσκειν dienen; jenes heißt: „zum Nachtheile Jemandes entſcheiden, ihn verdammen", dieſes dagegen: „falſch oder ungerecht entſcheiden."

249) Für die zurückgewieſene Bedeutung des Wortes καταβραβεύειν beruft man ſich namentlich auf Demosth. c. Midiam p. 398: καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπισταμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταῤῥαβευθέντα καὶ πάντα τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα; allein auch hier iſt es keineswegs nothwendig, jenes Wort in dem Sinne von unge-

und darnach καταβραβεύειν durch: praemium contra aliquem obtinere; dies ist jedoch durchaus gegen die Gebrauchsweise des Wortes, indem es beständig den Act des Richtens bezeichnet. Noch Andere nehmen es in dem Sinne: „sich das Amt eines βραβεύς anmaßen und dasselbe willkürlich verwalten“ [250]); allein auch dazu giebt die Gebrauchsweise des Wortes keine Berechtigung. Richtig erklärt demnach Beza: καταβραβεύειν non possum aliter accipere, quam pro καταχρίνειν, sed ut tanquam de judice dicatur. Der Ap. sieht das Christenleben als einen Wettkampf an und ermahnet die Colosser, den Irrlehrern nicht das Recht einzuräumen, ihnen den Kampfpreis abzusprechen. Daß er dieses Verurtheilen als ein widerrechtliches betrachtet, ist offenbar; es geht dies aus der Warnung deutlich hervor, doch giebt dies noch kein Recht jenen Begriff des Widerrechtlichen in das Verbum selbst hineinzutragen [251]). — An καταβραβευέτω schließt sich das Particip θέλων mit nachfolgendem ἐν an. Hier scheint die Verbindung sehr unsicher zu sein. Geht man vom hellenistischen Sprachgebrauch aus, so führt die Vergleichung von 1 Sam XVIII, 22. 2 Sam. XV,

---

rechter Verurtheilung zu nehmen; denn wenn es auch da gebraucht wird, wo von einer ungerechten Verurtheilung die Rede ist, so liegt dieser Begriff doch deshalb noch nicht in dem Worte an und für sich —

250) Bengel: Hoc dicit Paulus, ne quis brabeutae potestatem usurpans atque adeo postestate abutens, vos currentes moderetur, perperamque praescribat, quid sequi, quid fugere debeatis, brabeam accepturi. Von derselben Ansicht ist offenbar auch Luther bei seiner Uebersetzung: „Lasset euch Niemand das Ziel verrücken“ ausgegangen. —

251) Auffallend ist, daß auch die drei neuesten Ausleger in dem Vorurtheile befangen sind, καταβραβεύειν schließe den Mißbrauch der Autorität in sich, da sich diese Ansicht etymologisch doch durchaus nicht rechtfertigen läßt; die Wörter: καταφρονεῖν und καταδικάζειν, worauf Bähr sich beruft, sind vielmehr gegen, als für dieselbe geltend zu machen.

26. Pſ. CXLVII, 10 und andern Stellen darauf: θέλειν ἐν gleichbedeutend mit חָפֵץ בְּ zu nehmen und alſo durch: „Wohlgefallen haben an etwas" zu überſetzen, ſo daß P. ſagen würde: „Niemand verurtheile euch, indem er Luſt hat an der ταπεινοφρ. ꝛc." Allein gegen dieſe Auffaſſung iſt mit Recht geltend zu machen, daß θέλειν in dieſem Sinne niemals von den neuteſtamentlichen Schriftſtellern gebraucht wird; auch paßt jener Begriff nicht wohl in den Zuſammenhang. Geht man von dem griech. Sprachgebrauch aus, ſo findet ſich θέλων nicht ſelten in adverbialem Sinne gebraucht, z. B. in der von Steiger angeführten Stelle: Aeschyl. choëph. 790 sq. δίδυμα καὶ τριπλᾶ πυλίμποινα θέλων ἀμείψει, es hat dann den Sinn: „gern, freiwillig"; daraus haben mehrere Ausleger gefolgert, daß P. durch θέλων das καταβραβεύειν der Irrlehrer als ein „willkürliches" bezeichnen wolle. Hiernach giebt Böhmer den Gedanken ſo an: „Sonach wird hier von einem ſolchen gehandelt, der aus freien Stücken, nach eignem Willen und Gefallen, ohne durch irgend ein objectives Moment berechtigt zu ſein, den condemnirenden Gewiſſensdespoten der Coloſſer ſpielt, während er im Aeußerlichen demüthig ſich gerirt" [252]). Allein dieſe

252) Weſentlich daſſelbe iſt es, wenn manche Ausleger θέλων für ἐθελοντής geſetzt halten und dann erklären: voluntarius et hoc munus sibi a nullo tributum ultro usurpans (Beza). Hinſichtlich des darauf folgenden ἐν ſagt Wolf: τὸ ἐν idem hic est, quod διά, ut affectata illa humilitas et superstitio tanquam instrumentum indicetur, quo illi quidem ad circumveniendos alios utantur. Dies iſt jedoch nicht nöthig anzunehmen; man könnte vielmehr überſetzen: „Niemand verurtheile euch willkürlich (i. e. ohne Fug und Recht) in ſeiner Demuth"; ſo daß durch ἐν mehr auf den Zuſtand, in welchem die Irrlehrer ſich bei jenem Verurtheilen befanden, hingewieſen wird. Luther überſetzt zwar θέλων auch in demſelben Sinne: „nach eigner Wahl", verbindet aber die Worte: θέλων ἐν ταπ. ꝛc. mit dem folgenden ἐμβατεύων, was ſich jedoch bei der richtigen Auffaſſung von ἐμβατεύειν (das niemals: „einhergehen", wie Luther überſetzt, heißt) nicht rechtfertigen läßt.

Auffassung beruht auf einer Verwechslung der beiden Begriffe: „freiwillig" i. e. ohne Zwang, und „willkürlich" i. e. ohne Recht; die Stellen, welche man zum Zeugniß für die adverbiale Gebrauchsweise des Wortes angeführt hat, beweisen nur, daß es in jenem, nicht aber, daß es in diesem Sinne gebraucht wird [253]). So bleibt denn nichts übrig, als θέλων hier in seinem ursprünglichsten Sinne zu nehmen als reines Particip, wie schon Theophylact gethan hat, indem er sagt: φησὶ, ὅτι θέλουσιν ὑμᾶς καταβραβεύειν διὰ ταπεινοφροσύνης δοκούσης. „Niemand verurtheile euch, indem er es will in ταπεινοφρ." Zwar muß dann nach θέλων ein καταβραβεύειν ergänzt werden [254]); allein das macht keine Schwierigkeit; eine solche Ergänzung ist bei jenem Verbum ganz gewöhnlich, und nur mit Unrecht ließe sich behaupten, P. hätte, wenn so übersetzt werden sollte, statt θέλων vielmehr βουλόμενος schreiben müssen [255]); denn

---

253) Dies erkennt auch Steiger an, obwohl er in der Erklärung mit Beza übereinstimmt; er sagt nämlich, nachdem er die adverbiale Gebrauchsweise von θέλων nachgewiesen hat: „Nur muß man in unserer Stelle das Ironische nicht verkennen, da θέλων in allen Beispielen nur im Gegensatz zum Zwang, zum Ungernthun vorkommt." Allein diese Berufung auf den ironischen Charakter der Stelle (der übrigens nicht geleugnet werden soll) kann doch die Vertauschung des richtigen Begriffs mit einem andern, den das Wort nicht hat, nicht rechtfertigen; dieses Versehens aber macht sich auch Steiger schuldig, wenn er θέλων erklärt durch: „ohne Nöthigung oder Beruf." —

254) Calvin: Subaudiendum est aliquid; ideo in textu inserui: *id facere.* —

255) Dies ist der Hauptgrund, den Bähr gegen diese Erklärung geltend macht, indem er sich dabei auf die Behauptung Tittmann's: qui θέλων aliquid facit, is sponte facit, sed qui βουλόμενος facit, is decrevit animum ad eam rem adjicere, beruft; allein eben dieser Canon ist keineswegs haltbar. Auch die Härte, die in der nothwendigen Ergänzung bestehen soll, kann die gegebene Erklärung nicht widerlegen; vergl. Ilias I, 554: εὔκηλος τὰ ϱράζεαι, ἅσσ' ἐθέλησθα. — Uebrigens setzt auch Winer dieselbe als richtig voraus, wenn er (Gr.

gerade θέλων ſteht hier paſſender, als βουλ. ſtehen würde, da jenes das Wollen als ein zur entſprechenden Thätigkeit anreizendes, auf die Erreichung eines beſtimmten Zieles gerichtetes Vornehmen, dieſes dagegen mehr nur ein Wünſchen bezeichnet, ſo daß wir θέλων auch überſetzen können: „indem er es darauf anlegt". — Durch dieſe Auffaſſung von θέλων fällt auf die dabeiſtehenden Worte ein beſonderer Nachdruck, indem dadurch die Art und Weiſe angegeben wird, in welcher (und durch welche) die Irrlehrer darauf ausgingen, den Coloſſern ihren Siegespreis abzuſprechen. Sie ſuchten dies zu thun: ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Während ταπεινοφροσύνη bei den Profanſcribenten nur malo sensu, als Bezeichnung einer niedrigen, feigherzigen Geſinnung vorkommt, bezeichnet es im N. T. jene edle, demüthige Geſinnung, die mit Recht die Krone des chriſtlichen Lebens genannt werden mag. Ganz davon abweichend, ſcheint es an unſerer Stelle etwas Verkehrtes ausdrücken zu ſollen: nämlich eine bloß ſcheinbare Demuth; humilitatis praetextus, wie Bengel ſagt; allein an und für ſich hat das Wort dieſe Bedeutung nicht; es gewinnt dieſelbe hier nur durch den Zuſammenhang; denn offenbar rühmten ſich die Irrlehrer ihres demüthigen Sinnes, und ſo ſchreibt P. ihnen denſelben im ironiſchen Sinne wirklich zu. — Der zweite hieran ſich anſchließende Begriff iſt: θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων; θρησκεία bedeutet: cultus, Gottesdienſt; das Wort kommt im N. T. außer hier nur noch Jacob. I, 26. 27 und Apg. XXVI, 5 vor. Der Genitiv τῶν ἀγγέλων kann entweder als Genit. subj. oder object. gefaßt werden. Bei der erſtern Auffaſſung wäre an eine Verehrung Gottes zu denken, die der gleich ſei, welche von den Engeln geübt

---

S. 403) zur Rechtfertigung der Negation μή vor ἑώρακεν ſagt: „der Gedanke könnte auch ſo gewendet ſein: ἐάν τις θέλῃ ὑμᾶς καταβραβεύειν, ἃ μὴ ἑώρ. ἐμβατεύων." —

wird [256]); allein schwerlich werden sich die Irrlehrer einer solchen, zumal bei ihrem äußerlich gesetzlichen Wesen, gerühmt haben; viel natürlicher ist es jedenfalls τῶν ἀγγέλων für den objectiven Genitiv zu nehmen und zu übersetzen: „die den Engeln gezollte Verehrung". So verstehen es schon die griech. Ausleger, die zugleich die Bemerkung hinzufügen, daß noch in späterer Zeit der Engeldienst bei manchen Christen jener Gegend herrschend gewesen sei [257]). — Was nun die Verbindung der beiden Begriffe: ταπεινοφροσύνη und θρησκεία τῶν ἀγγέλων betrifft, so ist τῶν ἀγγέλων nicht auf ταπεινοφρ. mitzubeziehen, da dieses einen für sich abgeschlossenen Begriff bildet; auch würde es unpassend sein, mit Bengel, jene beiden Worte in dem Verhältnisse eines Hendiadys aufzufassen. Der Ap. hebt hier vielmehr zwei besonders hervortretende Momente in dem Leben der Irrlehrer hervor; in welcher Beziehung aber diese zu einander gestanden haben mögen, das deutet schon Theophylact in folgenden Worten an: ἔλεγον γὰρ, ὅτι ἀνάξιόν ἐστι τῆς μεγαλειότητος τοῦ μονογενοῦς, τὸ προσάγειν ἡμᾶς τῷ πατρὶ, καὶ μεῖζον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σμικρότητα· ὅθεν εὐλογώτερον, φασίν, ἐστι λέγειν, ὅτι οἱ ἄγγελοι ὑπούργησαν τῇ ἡμετέρᾳ προσαγωγῇ. —

Die folgenden Worte leiden, wie sich nicht verkennen läßt, an einer großen Dunkelheit, die noch durch die Ungewißheit, wie P. eigentlich geschrieben habe, vermehrt wird.

---

256) Subjectiv wird der Genitiv auch bei der Auffassung genommen, die sich bei Tertullian contr. Marc. 5, 19 findet, wonach man an eine Verehrung Gottes zu denken hätte, wie sie den Menschen von den Engeln befohlen worden; allein diese Deutung ist jedenfalls willkürlich, da dieselbe in dem Worte selbst keine Begründung hat. Unrichtig ist auch die Uebersetzung Luther's: „in Geistlichkeit der Engel", oder die Zeltner's: „Wenn er gleich eine englische Heiligkeit und Demuth an sich hätte"; denn θρησκεία heißt weder Geistlichkeit noch Heiligkeit. —

257) S. Bähr und Steiger z. d. St.

Während nämlich die gewöhnliche Lesart ist: ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, findet sich in den Codd. F. G. statt μή die Negation οὐκ; wogegen in der kopt. Vers., bei Augustin und Ambrosiaster und in den Codd. A. B. D*. 28. 30. 67** die Negation ganz fehlt (wonach auch Lachmann liest: ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων); die erstere Variante ist von geringer Bedeutung, da sich, wenn eine Negation stehen soll, das μή vollkommen durch die Regel, welche Winer (Gr. S. 403) aufstellt, rechtfertigt [258]). Wichtiger aber ist die andere Variante, zumal sie durch nicht unbedeutende Autoritäten geschützt ist. Zu einem sichern Resultate läßt sich nur durch genaue Betrachtung der Wörter: ἐμβατεύειν und ὁρᾷν gelangen. Das Wort ἐμβατεύειν hat verschiedene Bedeutungen, im ursprünglichen Sinne heißt es: „in etwas hineingehen", z. B. in der Verbindung mit χώραν 1 Makk. XII, 25. XIII, 20; im tropischen Sinne drückt es dann zweierlei aus: 1) „in possessionem ire; etwas antreten", z. B. εἰς τὴν κληρονομίαν; und 2) „etwas erforschen" [259]). Diesen Bedeutungen haben einige Ausleger noch verschiedene andere hinzugefügt: indem sie entweder von der ersten Bedeutung ausgehend, den Begriff der Prahlerei damit verbinden und es demnach durch fastuose incedere (Erasmus) oder allgemeiner durch sese jactare (Castellio) übertragen; oder auch die zweite Bedeutung zu Grunde legend, vom Erforschen unerforschlicher Dinge [260]) verstehen; allein weder

---

258) Winer sagt an dieser Stelle, P. habe μή und nicht οὐ geschrieben, weil von etwas Denkbaren (μηδεὶς καταβρ.) gesprochen wird: „Niemand, der, was er etwa nicht gesehen u. s. w." —

259) Xenoph. Conviv.: σὲ εἶδον ὅτε παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ βίβλῳ ἀμφότεροι ἐμβατεύετέ τι, τῇ κεφαλῇ πρὸς τὴν κεφαλήν. Auch von Gott wird es in diesem Sinne z. B. bei Chrysostomus gebraucht: Θεὸς ἐμβατεύει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων. (Homil. 2. in ep. ad Phil.). —

260) So sagt Bähr: „Es kommt sowohl von dem Alles durchdringenden und erforschenden Gott vor, als auch von Menschen, die

zu jener noch zu dieser Annahme findet sich in der Gebrauchsweise des Wortes eine Berechtigung, wie denn auch, was gegen die letztere Annahme spricht, Hesychius es einfach durch ζητεῖν erklärt. — Was nun das Wort ὁρᾷν betrifft, so läßt sich mit Bestimmtheit so viel voraussetzen, daß es hier nicht von dem sinnlichen Sehen, dem Sehen mit den leiblichen Augen [261]), sondern vom geistigen Sehen oder Schauen gefaßt werden muß. Dabei ist jedoch eine zwiefache Annahme möglich; entweder nämlich kann man es vom Erkennen, γιγνώσκειν (Joh. XIV, 17) verstehen, oder auch von dem Schauen dessen, was sich dem Menschen als ein Bild vor sein geistiges Auge darstellt, sei es nun, daß dies in göttlicher Offenbarung oder in der Thätigkeit der menschlichen Phantasie seinen Grund hat. Als willkürlich muß es bezeichnet werden, wenn einige Ausleger ὁρᾷν durch „zu sehen meinen" (ἃ ἑώρακεν, was er zu sehen meint) erklären; oder: ἃ μὴ ἑώρακεν übersetzen: „was er nicht erkennen kann, was also unerforschlich ist" [262]). — Bei dieser Lesart läßt sich ἃ μὴ ἑώρακεν nicht anders als: „was er nicht geschaut, i. e. nicht erkannt hat" übertragen; hierunter kann dann aber nur, indem es sich auf θρ. τῶν ἀγγέλων

---

unerforschliche Dinge erforschen, in sie eindringen wollen." Bähr beruft sich hiebei sowohl auf Profanscribenten, als auch auf kirchliche Schriftsteller, allein keine der Stellen, die er anführt, beweist, daß das Wort an sich die Bedeutung: „etwas Unerforschliches erforschen" hat. —

261) Junker freilich bezieht den Ausdruck des Ap. auf den jüdischen Cultus, „den die Irrlehrer unter den Christen stattlich einführen wollten, der damals von äußerm Glanze und Pomp immer noch überladen war, und auf den äußern Menschen einen großen Eindruck hervorbrachte"; allein diese Ansicht bedarf gewiß keiner Widerlegung.

262) Bähr: „P. will sagen, ihre Speculationen bezögen sich auf Gegenstände, von denen sie keine richtige Erkenntniß hätten und auch nicht haben könnten, die für ihre Erkenntniß unerreichbar seien."

zurückbezieht, die höhere Geisterwelt gemeint sein. Soll nun in dem Satze des Ap. ein Tadel enthalten sein, so wird man sich schwerlich dazu verstehen können, ἐμβατεύειν hier in der Bedeutung: „erforschen" zu nehmen, sondern vielmehr die Bedeutung: „eindringen, Besitz ergreifen" festzuhalten haben, so daß der Gedanke des Ap. dann ist: „Indem er gleisam Besitz ergreift von demjenigen, was er nicht erkannt hat; mit diesem ihm Unbekannten umgeht, wie mit etwas Erkanntem." Buddäus: In eorum, quae non vidit, possessionem ingrediens vel pedem ponens[263]). Setzt man dagegen die Lesart: ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων als richtig voraus, so wird man das ἃ ἑώρακεν auf die inneren Anschauungen von den Verhältnissen der höheren Geisterwelt, deren sich die Irrlehrer rühmen mochten, beziehen müssen; ἐμβατεύειν aber würde auch in diesem Falle am besten vom Besitzergreifen zu verstehen sein, wie es denn überhaupt nicht wohl einzusehen ist, warum der Ap. sich des seltneren Wortes: ἐμβατεύειν bedient habe, wenn er nur den Begriff des „Erforschens" ausdrücken wollte; der Gedanke des Ap. wäre in diesem Falle: „Indem er eingeht in die willkürlichen Gebilde seiner Phantasie, in sie eindringt und sich gleichsam in ihnen festsetzt." — Freilich scheint der Ausdruck des Ap., wenn dies der demselben zu Grunde liegende Gedanke ist, an Dunkelheit zu leiden; allein er konnte doch den Colossern leicht verständlich sein, wenn die Irrlehrer sich nämlich bei ihren Behauptungen auf innere Anschauungen beriefen; andrerseits aber wird dieser Gedanke auch durch die Berücksichtigung der folgenden Worte, in welchen von der Aufgeblasenheit ihres Sinnes die Rede ist, der Dunkelheit enthoben. — Vergleicht man nun die beiden Lesarten mit einander, so

263) Auch Calvin stimmt mit dieser Auffassung überein, indem er jedoch ein „verbum magis proprium" wählt und übersetzt: in ea, quae non vidit, se ingerens. — Aehnlich de Wette: „Der sich in Dinge einläßt, die er nicht gesehen." —

spricht für die Lachmannsche nicht nur, daß bei ihr der Ausdruck des Ap. eine eigenthümlichere Kraft hat, sondern auch, daß sich die Einschiebung der Negation leicht daraus erklären läßt, daß einem Abschreiber die Beziehung auf die Visionen der Irrlehrer entging; wie denn auch das für dieselbe zeugt, daß μή, wie bemerkt worden ist, nicht bei allen Codd., welche die Negation haben, constant ist. Dieses Schwanken erklärt sich leicht, wenn man annimmt, daß ursprünglich keine Negation dastand [264]). —

Während P. zuvor auf ironische Weise der ταπεινοφροσύνη der Irrlehrer gedacht und auf das eitle Hängen derselben an den Anschauungen, deren sie sich rühmten, hingedeutet hat, fügt er, an das Letztere anschließend, im grellsten Contraste gegen jene Demuth die Worte: εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ dem Vorhergehenden hinzu. Jenes ἐμβατεύειν ἃ ἑώρακεν wird dadurch als in dem φυσιοῦσθαι begründet bezeichnet. Nachdrucksvoll beginnt der Ap. mit dem Worte εἰκῇ, welches hier nicht: „ohne Nutzen", sondern „ohne Grund" bedeutet. Zwar läßt sich dieses Wort auch mit dem vorhergehenden ἐμβατεύων verbinden, in welchem Falle es in der erstern Bedeutung genommen werden müßte, allein dadurch würde der sonst so kurze und in seiner Kürze so kräftige Ausdruck des Ap. ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων einen mehr schleppenden Charakter bekommen, während εἰκῇ bei jener andern Verbindung das φυσιοῦσθαι als ein durchaus eitles und nichtiges hervorhebt [265]); φυσιούμενος von φυσιόω (in der classischen

264) Auch Steiger erklärt sich für die Lachmannsche Lesart, indem er sagt, dieselbe müsse nach allen kritischen Grundsätzen als ursprüngliche Lesart betrachtet werden, und mit Recht bemerkt: „Die Ironie hält sich, bis nach ἐμβ. der Zorn der Wahrheit aus ihr hervorbricht." —

265) Steiger ist freilich anderer Meinung, indem er sagt: „εἰκῇ verbinde man unbedenklich mit dem Vorhergehenden als scharfen

Grácität: φυσιάω, ſ. Paſſow Lexic.) = ινφούμενος elatus, aufgeblaſen. „Das ὑπό charakteriſirt den νοῦς τῆς σαρκός als das innerliche Princip, von welchem das φυσιοῦσθαι des Falſchapoſtels bewirkt wird" (Böhmer); σάρξ bedeutet hier wie V. 11 die Sinnlichkeit des nicht wiedergebornen Menſchen, wie ſie dem πνεῦμα widerſtrebt; νοῦς wird, um den umfaſſenden Begriff des Wortes auszudrücken, am beſten durch das deutſche „Sinn" übertragen: ſo iſt unter dem νοῦς τῆς σαρκός der Sinn des fleiſchlichen Menſchen, oder, wie Luther überſetzt: „der fleiſchliche Sinn" zu verſtehen. Ueber das Verhältniß des φυσιοῦσθαι zu der ταπεινοφροσύνη ſagt Calvin gut: Et nota, eos vocari inflatos, qui se humilitatis specie insinuant. Fit enim (ut eleganter scribit Augustinus ad Paulinum) miris modis in hominis anima, ut de falsa humilitate magis infletur, quam si aperte superbiret. — —

Indem die Irrlehrer, aufgeblaſen von ihrem fleiſchlichen Sinne, ſich den Anſchauungen, deren ſie ſich rühmten, ergaben, hielten ſie ſich nicht an das Haupt, von welchem die ganze Gemeinde allein alle Lebenskräfte empfängt; dies ſpricht Paulus in den folgenden Worten aus:

V. 19 καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. Das Verbum κρατεῖν hat im N T oft die Bedeutung: „etwas feſthalten"; Apg. III, 11 ſteht es mit dem Accuſ. der Perſon verbunden, in dem Sinne: „ſich zu Jemand halten, bei ihm bleiben"; dieſe Bedeutung hat es auch hier: „indem er ſich nicht hält an das Haupt." Unter κεφαλή iſt offenbar Chri-

---

Schluß. Mit dem Folgenden verbunden iſt es nicht nur matt, ſondern überflüſſig." Böhmer läßt es unentſchieden, welche Verbindungsweiſe die richtige ſei; während Bähr εἰκῇ unbedenklich zu dem Folgenden zieht, in Uebereinſtimmung mit ſämmtlichen älteren Ausgaben und Auslegern. —

ſtus zu verſtehen, und unter πᾶν τὸ σῶμα die Gemeinde Chriſti (I, 18); das Relativum οὗ iſt nicht als Neutrum auf κρατεῖν τὴν κεφαλήν zu beziehen[266]), ſondern als Masculinum auf κεφαλήν i. e. Χριστόν, wie denn auch in den Codd. D*. E. wirklich Χριστόν eingeſchoben iſt; vergl. Epheſ. IV, 16. P. fügt die Worte: ἐξ οὗ ꝛc. hinzu, um hervorzuheben, daß von Chriſtus allein alles Wachsthum der Gemeinde ausgeht; ſowohl zum Zeugniß der Verkehrtheit der Irrlehrer, die ihn verlaſſend ſich den Einbildungen ihrer Phantaſie hingaben, als auch zur Ermahnung für die Coloſſer, ſich feſt und unwandelbar an Chriſtum zu halten. Der Hauptgedanke des Satzes iſt: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ; der Ausdruck: αὔξησις τοῦ θεοῦ bezeichnet das von Gott gewollte und gewirkte Wachsthum[267]); die Verbindung: αὐξεῖν τὴν αὔξησιν giebt im Griechiſchen keinen Anſtoß; Epheſ. IV, 16 ſteht dafür: ποιεῖσθαι τὴν αὔξησιν. Die Gemeinde Chriſti iſt in einem beſtändigen Wachsthum begriffen, ſowohl nach innen als nach außen; dieſes Wachsthum kommt ihr allein von dem, in dem auch ihre Entſtehung begründet iſt[268]). Zweckmäßig wird Chriſtus in Beziehung hierauf gerade als κεφαλή bezeichnet, da das Haupt es iſt, von welchem aus alles Leben den ganzen Leib durchſtrömt. Der Hauptſatz wird näher beſtimmt durch die zwiſcheneintretenden Participien, wobei

---

266) Bengel: ex quo sc. tenendo caput.

267) Der Grund, den Bähr gegen dieſe Erklärung anführt, daß ja Chriſtus als der das Wachsthum wirkende durch ἐξ οὗ dargeſtellt wird, iſt nicht haltbar, da ja, wie Böhmer ſagt, „das Urprincip des Wachsthums Gott iſt“. Alle Wirkſamkeit Gottes in Beziehung auf die Gemeinde iſt vermittelt durch Chriſtus. —

268) Chryſoſtomus: ἐκεῖθεν ἔχει τὸ εἶναι καὶ τὸ καλῶς εἶναι· πᾶσα ἡ ἐκκλησία ἕως ἂν ἔχῃ τὴν κεφαλήν, αὔξει. Calvin (zu Epheſ. IV, 16): Quemadmodum ex radice humorem ducit tota arbor, ita quicquid habemus vigoris, a Christo nobis fluere docet. —

Epheſ. IV, 16 zu vergleichen iſt: ἁφαί und σύνδεσμοι ſind ſynonyme Ausdrücke zur Bezeichnung deſſen, wodurch Eins mit dem Andern verbunden iſt; ἐπιχορηγεῖν hat im N. T. ganz die Bedeutung des Simplex; dieſes heißt urſprünglich: „die Koſten zur Ausrüſtung und Aufführung eines Chors hergeben"; dann allgemeiner: „die Koſten zu etwas darreichen, Jemand mit etwas verſehen, ausrüſten"; im Paſſiv bedeutet es alſo: „mit etwas ausgerüſtet werden oder Handreichung von Jemand empfangen"; ſo iſt es auch hier zu nehmen; über συμβιβάζειν ſ. zu II, 2. Zweifelhaft kann es ſcheinen, ob man die Participien oder das Verbum finit. unmittelbar mit ἐξ οὗ zu verbinden hat. Da es jedoch dem Ap. hier dem ganzen Gedankenzuſammenhange nach darauf ankommt, die abſolute Abhängigkeit der Gemeinde von Chriſtus allein hervorzuheben, ſo iſt es am natürlichſten anzunehmen, daß ἐξ οὗ ſich zunächſt auf die Participien bezieht, dieſe dann aber mit αὔξει ꝛc. ſo eng zuſammengehören, daß die Bedeutung von ἐξ οὗ auch auf das Verb. finit. mit hinwirkt, ſo daß das Wachsthum der Gemeinde als bedingt und begründet dargeſtellt wird in dem von Chriſtus als dem Haupte ausgehenden ἐπιχορηγεῖσθαι und συμβιβάζεσθαι derſelben — dieſes aber als vermittelt durch das, was P. die ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι nennt. So bezeichnet demnach P. die Gemeinde als einen Leib, der, indem er (διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων) von Chriſtus aus mit Lebenskraft ausgerüſtet und zur Einheit verbunden wird, aus ihm ſein Wachsthum nimmt, und zwar ein ſolches, wie es von Gott gewollt und gewirkt iſt. Was iſt nun aber unter: ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι zu verſtehen? Wird der Zwiſchenſatz mehr von dem Hauptſatze getrennt und für ſich genommen als nähere Beſtimmung des τὸ σῶμα, unabhängig von ἐξ οὗ, ſo laſſen ſich darunter die Bande verſtehen, durch welche die einzelnen Glieder der Gemeinde mit einander verbunden ſind; dann würde aber kaum an etwas Anderes zu denken ſein, als an die mannigfaltigen Liebeserweiſungen, die in der chriſtlichen

Gemeinde von einem Gliede in Beziehung auf das andere geübt werden. Allein die enge Verbindung, in welcher jene Participien mit dem Hauptsatze selbst stehen, spricht gegen diese Auffassung, die überdies in dem Gedankenzusammenhang nicht begründet ist. Unbegreiflich wäre es, wie P. gerade hier darauf kommen sollte, von Dienstleistungen der Christen unter einander zu reden [269]). So wenig er dies in der entsprechenden Parallelstelle Ephes. IV, 16 thut (s. die treffliche Erklärung dieser Stelle bei Harleß), so wenig thut er es hier. — Demnach sind bei jenen Banden nur an solche zu denken, durch welche das Haupt mit dem Leibe in Verbindung steht, vermittelst deren von ihm aus die Kirche die sie belebende und einigende Kraft empfängt. P. selbst bezeichnet diese nun nicht genauer, eben deshalb darf man den allgemeinen Ausdruck auch nicht willkürlich beschränken [270]), sondern muß Alles darunter denken, was eine Vermittelung zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde bildet, also die mannigfaltigen Segensspenden, die ihr von ihm zu Theil werden, durch welche das ἐπιχορηγεῖσθαι und συμβιβάζεσθαι vermittelt wird [271]).

---

269) Die Meinung Flatt's, die sich auch bei Böhmer wieder findet, daß der Zwischensatz die Bedingung enthalte, die von den Gliedern der Gemeinde selbst zu beobachten sei, indem dieselbe durch die Bande der Liebe zusammengehalten werden müsse, ist demnach zurückzuweisen. Eine solche Bemerkung würde hier offenbar außerhalb alles Zusammenhanges stehen. — Ganz unhaltbar ist es auch, wenn Böhmer meint, bei ἁφαὶ κ. σύνδεσμοι dürften lediglich die Gläubigen verstanden werden; denn da die Glieder der Gemeinde als des Leibes Christi die Gläubigen sind, so können diese doch unmöglich zugleich die Bande sein, vermittelst derer der Leib mit dem Haupte zusammenhängt.

270) Hieran leidet offenbar die Erklärung Theodoret's: ὅπερ εἰσὶν ἐν τῷ σώματι σύνδεσμοι, τοῦτο ἀπόστολοι καὶ προφῆται καὶ διδάσκαλοι ἐν τῇ τῆς ἐκκλησίας συστήματι, obwohl es möglich ist, daß P. hieran vorzugsweise gedacht hat.

271) Ohne Grund will Bengel die ἁφαί und σύνδεσμοι von

Nachdem P. das verkehrte Verhalten der Irrlehrer angedeutet, wendet er sich wieder mit directer Anrede an die Colosser, indem er nachweist, wie es mit ihrem Christenstande in Widerspruch stehe, wenn sie sich von den Irrlehrern zur Beobachtung der von ihnen aufgestellten Gebote bewegen ließen

V. 20: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν (τῷ) Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;*

Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß die Christen den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* abgestorben sind und daß sich für sie das *δογματίζεσθαι* nicht geziemt. Diese Gedankenverbindung wird in der Recepta durch die Partikel *οὖν* angedeutet, indessen ist diese Partikel von Griesbach, Knapp und Lachmann mit Recht aus dem Texte verwiesen worden, da sie sich in den Codd. A. B. C. D. E. F. G. 17. 31 ꝛc nicht findet. Die Construction des *εἰ* mit dem Indicativ *ἀπεθάνετε* ist hier darin begründet, daß dieses Gestorbensein für die Christen nicht etwas Zweifelhaftes ist, sondern bei ihnen mit Recht vorausgesetzt werden darf. Während P. V. 14 gesagt hat, das Gesetz sei vertilgt, so ist das Bild hier anders gefaßt, indem er die Christen in Beziehung auf die *στοιχ. τ. κ.* als Todte betrachtet. Calvin: **Mortis nomen abrogationem significat, sed est expressius** *καὶ ἐμφατικώτερον;* **dicit ergo, nihil esse Colossensibus cum decretis.** Ueber die Bedeutung des Ausdrucks: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* s. zu V. 8. Offenbar ist dieser Begriff weiter als der des Wortes *νόμος*, indem er auch die Elemente des ethischen und religiösen Lebens in der heidnischen Welt umschließt. Unrichtig ist es demnach, wenn man auch hier dabei nur an das jüdische Ceremonialgesetz denken will. Der Ap. bezeichnet durch die Worte: *εἰ ἀπεθάνετε* ꝛc. das

---

einander trennen, indem er sagt: *διὰ τῶν ἁφῶν*, per nexus, fidei; huc spectat *ἐπιχορηγούμενον*; *καὶ συνδέσμων* et per juncturas, amoris et pacis; huc spectat *συμβιβαζόμενον*. —

frühere Leben der Coloſſer als ein ſolches, in welchem ſie den στοιχείοις τοῦ κόσμου dienten. Will man nun nicht zu der unbegründeten Annahme, daß die Gemeinde zu Coloſſä, wenigſtens ihrem Haupttheile nach, aus Judenchriſten beſtand, ſeine Zuflucht nehmen, ſo darf jener Begriff offenbar nicht ſo gefaßt werden, daß er nur auf Judenchriſten Anwendung leidet. — Auffallend ſind hier die Worte σὺν Χριστῷ (wie nach den bedeutendſten Autoritäten: den Codd. A. C. D. E. F. G. 37. 73 ꝛc. ſtatt σὺν τῷ Χριστῷ zu leſen iſt); deshalb nämlich, weil ἀπεθάνετε mit ἀπὸ τ. στοιχ. τ. κ eng zuſammengehört und ein ſolches ἀποθανεῖν von Chriſtus nicht ausgeſagt werden kann. Der Ausdruck des Ap. erklärt ſich keineswegs dadurch vollſtändig, daß man σύν als Bezeichnung der geiſtigen Gemeinſchaft nimmt; vielmehr läßt er ſich nur als Breviloquenz erklären: „Wenn ihr durch euer Sterben mit Chriſtus den στοιχείοις τοῦ κόσμου abgeſtorben ſeid.“ Auch die folgenden Worte weiſen darauf hin, daß dem Ap. zwei Gedanken vorſchweben, ſowohl der, daß der Chriſt mit dem στοιχ. τ. κ. nichts mehr zu ſchaffen hat, als auch der, daß er überhaupt geſtorben iſt (nämlich σὺν Χριστῷ) und alſo nicht mehr lebt ἐν κόσμῳ. — Da der Chriſt alſo den στοιχ. τ. κ. abgeſtorben iſt, ſo ziemt ſich für ihn das δογματίζεσθαι nicht mehr, weil er ſich dadurch noch als ein ζῶν ἐν κόσμῳ zeigen würde. Dies drücken die Worte; τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε; aus. Statt τί leſen D*. E. διὰ τί, auch fügen dieſelben Codd. noch ein πάλιν hinzu, welches ſich außerdem auch bei F. G. findet. Die in dieſen Zuſätzen enthaltene Erklärung der Worte des Ap. iſt richtig. Der Sinn der Worte: ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ erhellt aus dem εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ. Der Chriſt, welcher in Gemeinſchaft mit ſeinem Herrn ſteht, lebt nicht mehr in der ſinnlichen Welt (ἐν κόσμῳ), denn ſein πολίτευμα, dem er angehört, iſt ἐν οὐρανοῖς (Phil. III, 20). Gott hat ihn mit Chriſto auferweckt und mit ihm verſetzt ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Epheſ. II, 6). Unrichtig wäre es, bei

ζῆν hier an das Leben im emphatiſchen Sinne zu denken, und mit Bähr ὡς ζῶντες ἐν κ. zu erklären: „als hättet oder erlangtet ihr das wahre, rechte Leben dadurch, daß ihr κ."; denn zu einer ſolchen Auffaſſung iſt kein Grund vorhanden, ſobald man nur bedenkt, daß für den Chriſten der κόσμος aufgehört hat, ſeine eigentliche Heimath zu ſein. — Als dasjenige, was dem Leben in der Welt eigenthümlich iſt, bezeichnet P. das δογματίζεσθαι, welches eben deshalb bei den Chriſten keinen Raum finden ſollte; δογματίζειν wird in der claſſiſchen Gräcität ſowohl vom Feſtſtellen gewiſſer Lehrſätze, als auch von der Aufſtellung von Geboten gebraucht; hier hat es, wie der Zuſammenhang und der Sprachgebrauch des Wortes δόγμα im N. T. (ſ. zu II, 14) zeigt, die letztere Bedeutung; δογματίζεσθε kann der Form nach entweder das Paſſiv oder Medium ſein; einige Ausleger nehmen es hier für das Paſſiv und überſetzen es, wie Beza, durch: ritibus oneramini; zur Rechtfertigung dieſer Erklärung könnte man mit Beza ſagen: Neque enim usquam reprehenduntur Colossenses, quod pseudapostolis essent obsequuti, sed contra laudatur eorum constantia II, 5. Allein beſſer iſt es doch δογματίζεσθε für das Medium zu halten; zwar nicht in dem Sinne: „ſich Gebote aufſtellen", denn hätte P. das Wort in dieſem Sinne gebraucht, ſo würde er allerdings mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſein; ſondern vielmehr in dem Sinne, wie 1 Cor. VI, 7 ἀδικεῖσθαι gebraucht iſt für: „ſich Unrecht zufügen laſſen", ſo daß δογματίζεσθαι alſo heißt: „ſich Gebote aufſtellen laſſen"[272]). Ueber dieſen Gebrauch des Mediums ſ. Winer's Gr. S. 209. Freilich liegt auch dann in den Worten des Ap. ein Tadel; dieſer aber iſt von der Art, daß er mit dem I, 4 und II, 5 ausgeſprochenen Lobe wohl zuſammen beſtehen kann.

272) Unrichtig iſt offenbar ſowohl die Erklärung Röſſelt's: decreta sequi, als auch die Bengel's: dogmata, placita suscipere. Bähr und Böhmer haben das Richtige.

Einerseits nämlich konnte P. die Colosser loben, sofern sie den Anforderungen der Irrlehrer noch nicht Gehör gegeben und sich durch sie noch nicht zu einer dem Geiste des Evangeliums widerstrebenden Thätigkeit hatten bewegen lassen; andrerseits konnte er sie tadeln, sofern sie nichts gethan die Irrlehrer zum Schweigen zu bringen, sich ihnen nicht bestimmt widersetzt hatten, und Einige vielleicht durch sie wankend geworden waren. — Der Sinn des ganzen Verses ist demnach: „Wenn ihr mit Christo gestorben und dadurch von den Elementen der sündigen Welt frei geworden seid, so daß ihr mit diesen nichts mehr zu schaffen habt, was lasset ihr euch denn Gebote stellen, als gehörtet ihr noch der Welt an.“ [273]) —

An das δογματίζεσθε schließt sich nun die Anführung einzelner Gebote an: V. 21: μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς. Beza: μὴ ἅψῃ ꝛc. verba sunt pseudapostolorum μιμητικῶς expressa a Paulo [274]). Es fragt sich, was ist

---

273) Unrichtig ist es, wenn Bähr meint, man könne ἐν κόσμῳ für διὰ κόσμου nehmen, und dann den Sinn des Verses so angiebt: „Wenn ihr von der Verbindlichkeit des Gesetzes befreiet seid, warum lasset ihr euch denn nun gar, als könnte man überhaupt durch Aeußerliches zum Leben und zum Heil gelangen, von Menschen ersonnene δόγματα aufbürden, die gleichfalls nur vergängliche, äußerliche Dinge betreffen.“ Diese Erklärung beruht auf der falschen Auffassung der Ausdrücke στοιχ. τ. κ. und ζῆν ἐν κόσμῳ, woraus nothwendigerweise das Verhältniß vom ζῆν κατὰ τὰ στοιχ. τ. κ. und δογματίζεσθαι unrichtig bestimmt werden mußte. Zwar ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Irrlehrer sich nicht mit den Geboten des mosaischen Gesetzes begnügten; allein selbst, wenn sie auch strenge bei denselben blieben und nur die Beobachtung dieser verlangten, konnte P. dies dennoch als ein willkürliches δογματίζειν bezeichnen, da das Gesetz als eine göttliche Institution nur gelten sollte bis auf Christus. Wer nach ihm die Gebote desselben als verpflichtend darstellte, machte sich eben sowohl wie derjenige, der andere Gebote aufrichtete, eines willkürlichen δογματίζειν schuldig. —

274) Luther knüpft diese Worte dem Sinne nach richtig an das Vorhergehende durch die Worte: „die da sagen“ an.

bei dieſen drei Verbis als Object zu ergänzen? Beziehen ſie ſich alle drei auf Daſſelbe oder auf Verſchiedenes? Das erſte Verbum ἅπτεσθαι heißt in allgemeinem Sinne, „etwas anfaſſen, ſich mit etwas befaſſen"; in dem Worte ſelbſt liegt keine Andeutung einer beſtimmten Beziehung; doch ſind hier die beiden Stellen 1 Cor. VII, 1 und 2 Cor. VI, 17 zu berückſichtigen; in der zweiten Stelle iſt es mit ἀκαθάρτου verbunden; in der erſten von der ehelichen Gemeinſchaft mit dem Weibe gebraucht. Will man hier eine dieſer Beziehungen annehmen, ſo iſt es jedenfalls natürlicher an die zweite, als an die erſtere zu denken, und alſo als Object irgend etwas, was als verunreinigend galt, zu ergänzen; γεύεσθαι kommt im N. T. im eigentlichen Sinne nicht nur in der Bedeutung von „koſten": Matth. XXVII, 34, ſondern auch in der von „Speiſe zu ſich nehmen" Apg. X, 10. XX, 11. XXIII, 14 vor. In der vorliegenden Stelle iſt es ohne Zweifel in dem letztern Sinne zu nehmen, ſo daß als das dazu gehörige Object beſtimmte Speiſen (βρῶσις καὶ πόσις V. 15) zu denken ſind; das dritte Verbum θιγγάνω findet ſich im N. T. nur noch Hebr. XI, 28. XII, 20 doch ſteht es an dieſen Stellen in keiner ſolchen Verbindungsweiſe, die auf die vorliegende Stelle Licht werfen könnte. Verſteht man das ἅπτεσθαι von der ehelichen Gemeinſchaft [275]), ſo liegt es nahe, bei θιγγάνειν hier als Object etwas für unrein Geltendes zu ſuppliren [276]). — Doch läßt

275) Flatt: Uti muliere, sive in conjugio sive extra illud. Auch Böhmer folgt dieſer Auffaſſung. Ganz willkürlich iſt es offenbar ἅπτεσθαι mit Erasmus vom Berühren eines Leichnams, oder mit Schleusner von dem Umgang mit Heiden zu verſtehen.

276) Durch nichts zu begründen iſt die Meinung des Grotius, daß ſich θιγγάνειν auf den Umgang mit dem weiblichen Geſchlechte beziehe, oder die des Erasmus, daß es von dem Berühren heiliger Dinge zu verſtehen ſei. Böhmer ergänzt als Object etwas willkürlich für unrein Ausgegebenes, und meint, daß es insbeſondere auf das Oel zu beziehen ſei, da nicht nur die Eſſener, ſondern auch andere

ſich nicht leugnen, daß ἅπτεσθαι und θιγγάνειν auf daſſelbe bezogen werden können, woran bei γεύεσθαι zu denken iſt[277]), wozu man ſich um ſo eher berechtigt halten kann, als jene Worte bei den Claſſikern wirklich in Beziehung auf Speiſen gebraucht werden[278]). Indeſſen da P. den Worten kein Object hinzugefügt, ſo läßt ſich daraus mit Recht ſchließen, daß es ihm auch gar nicht darauf ankommt, was die Irrlehrer anzufaſſen und zu berühren verboten, ſondern nur auf das Verbieten des Anfaſſens ꝛc. ſelbſt; demnach iſt es ſogar nicht unwahrſcheinlich, daß P. bei den einzelnen

---

myſtiſch-theoſophiſche Parteien des Alterthums das Oel für eine labes gehalten. Dieſe Beziehung iſt aber doch wohl gar zu ſpeciell!

277) Dieſe Auffaſſung findet ſich ſchon bei den griech. Auslegern: Theodoret: τῶν νομίζειέ τινα μὲν τῶν ἐδεσμάτων ἔννομα, τινὰ δὲ παράνομα; eben ſo bei Calvin, Beza, Kypcke u. A.; auch Bähr und Steiger ſtimmen dieſer Auffaſſung bei, indem ſie ſich dabei auf den folgenden Vers berufen. Mehrere dieſer Ausleger finden in der Aufeinanderfolge der drei Wörter eine Steigerung. Beza: verbum θίγειν a verbo ἅπτεσθαι sic est distinguendum, ut decrescente semper oratione, intelligatur crescere superstitio, primum vetans edere, deinde gustare, ac postremo etiam attingere; eben ſo Kypcke. Auch Steiger ſagt: „Das ἅπτομαι iſt ſtärker als γεύομαι und geradezu ſo viel als eſſen, während θίγω, θιγγάνω das bloße Berühren der Speiſe bedeutet.“ Daß aber ἅπτεσθαι an und für ſich eſſen bedeute, und zwar ſo, daß es ein ſtärkerer Ausdruck als γεύεσθαι iſt, hat Steiger nicht bewieſen; während γεύεσθαι offenbar in dieſem Sinne vorkommt. Einen andern Unterſchied macht Bengel geltend, indem er ſagt: ἅψῃ tetigeris: genus; species: gustare lingua et attingere manu; ſo daß alſo dem ἅπτεσθαι als dem allgemeineren Begriff die beiden andern Begriffe ſubordinirt ſind. Dieſe Bemerkung iſt nicht unrichtig, giebt aber für die genauere Beſtimmung der Wörter wenig Licht.

278) Das Wort ἅπτεσθαι findet ſich z. B. ſo gebraucht bei Diog. L. Pythag. 8, 13: τῶν ἐμψύχων ἀπηγόρευεν ἅπτεσθαι. 34. ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ — τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι. Alle drei Worte kommen in ſolcher Beziehung vor: Xenoph. Cyrop. 1, 11, ſ. bei Bähr und Böhmer.

Verbis vielleicht gar nicht an ein bestimmtes Object gedacht hat. Ob die folgenden Worte zu einer genaueren Bestimmung der Ausdrücke leiten, muß die Erklärung derselben ergeben. Diese lauten:

V. 22: ἃ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων. Diese Worte lassen verschiedene Auslegungen zu. Das Subject ist ἃ πάντα, hierunter aber kann man entweder die vorhergehenden Verbote selbst, oder dasjenige, was durch dieselben untersagt ist, nämlich: das Anfassen, das Kosten ꝛc., oder endlich auch dasjenige, was bei jenen Verbis als Object zu ergänzen ist, verstehen. Das Prädicat ἐστὶ εἰς φθοράν kann gleichfalls verschieden erklärt werden; entweder man kann übersetzen: „es gereicht zum Verderben" oder: „es ist zum Untergang bestimmt." Endlich hat auch das Wort ἀπόχρησις, welches im Dativ zur nähern Bestimmung hinzugefügt ist, der Abstammung von ἀποχράομαι gemäß verschiedene Bedeutungen, indem es entweder: Gebrauch, oder: Verbrauch, oder: Mißbrauch heißen kann. —

So liegen der verschiedenen möglichen Auffassungen nicht wenige vor, und es ist schwer, mit Bestimmtheit einer von denselben den Vorzug vor allen übrigen zu geben. Doch läßt sich wohl schwerlich leugnen, daß die Structur des Satzes dafür zu sprechen scheint, das κατὰ ἐντάλμ. ꝛc. mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden, so daß dies die, jene Verbote der Irrlehrer begründende Meinung derselben ausdrückt, indem ἐστὶ εἰς φθοράν durch: „es gereicht zum Verderben" zu erklären ist; dann aber ist es am passendsten, das ἃ πάντα auf die Dinge, deren Berührung verboten wurde, zu beziehen, da sich anders der Zusatz τῇ ἀποχρήσει kaum begreifen ließe; bei dieser Auffassung würde P. unmittelbar mit der Anführung der Verbote das sie begründende Urtheil der Irrlehrer verbinden, doch so, daß er dieses kurz und bündig zurückwiese, was offenbar ganz zweckmäßig wäre. — Doch läßt sich auch

nicht in Abrede ſtellen, daß ἃ ἐστι — ἀποχρήσει einen parenthetiſchen Zwiſchenſatz bilden und κατὰ τὰ ἐντάλμ. zu dem vorhergehenden δογματίζεσθε, μὴ ἅψῃ ꝛc. gehören könne. In dieſem Falle iſt ἃ πάντα gleichfalls auf die verbotenen Dinge zu beziehen und ἐστὶ εἰς φθ. durch: „es iſt zum Untergang beſtimmt" zu überſetzen, da der Gedanke, daß der Gebrauch der betreffenden Dinge nicht ſchade, ſondern nur der Mißbrauch derſelben durch das bloße τῇ ἀποχρήσει doch zu ungenügend ausgedrückt ſein würde. Der in den Worten enthaltene Gedanke iſt dann: „Alle jene Dinge, deren ihr euch enthalten ſollt, ſind dem Untergange beſtimmt durch den Verbrauch", ſo daß ἀπόχρησις in der ihm urſprünglich zukommenden Bedeutung „Verbrauch" gefaßt wird. Der Hauptgrund, den Böhmer[279]) gegen dieſe Erklärung anführt, daß es den Anſchein habe, als enthalte erſt V. 23 des Apoſtels polemiſches Urtheil über die δόγματα der Falſchapoſtel beweiſt um ſo weniger etwas, da dieſes Urtheil jedenfalls ja ſchon in dem κατὰ τὰ ἐντάλμ. angedeutet iſt. So ſcheint denn die Wahl zwiſchen zwei Erklärungen frei zu ſtehen. Bei Weitem die meiſten, ſowohl älteren als neueren Ausleger haben ſich für die letztere entſchieden[280]); und ſo möchte es das Gerathenſte ſein, ſie für die richtigere zu halten, bis ſich etwa ein Moment auffände, welches dazu zwänge, ſie mit der andern zu vertauſchen. —

Was die Frage betrifft, ob ſich aus dieſen Worten des Ap. etwas über die V. 21 zu ergänzenden Objecte beſtim-

279) Die beiden andern Gründe Böhmer's gegen dieſe Erklärung ſind: daß ſie das πάντα zu eng von Speiſen und Getränken faſſe, und daß nach ihr die Worte: κατὰ κ. τ. λ. dem Nächſtvorhergehenden ſich nicht natürlich anſchließen können. Ueber den erſten Grund ſ. hernach; der zweite beweiſt gleichfalls nichts, da die Zwiſcheneinſchiebung eines parenthetiſchen Satzes nichts ſo ſeltnes iſt.

280) Caſtellio überſetzt demnach: Quorum omnium is usus est, ut usu pereant. Unter den neueſten Auslegern ſtimmen derſelben Böhm. und Steiger bei.

men läßt, so bleiben diese bei der erstern Erklärung offenbar ganz unbestimmt, denn wenn auch Bähr sagt, man dürfe bei derselben bei ἅψῃ nicht τὴν γυναῖκα als Object ergänzen, weil sich vom ehelichen Umgange nicht ἀπόχρησις τῆς γυναικός sagen lasse, so ist dies doch nicht richtig; denn wenn sich auch diese Zusammenstellung an sich nicht rechtfertigen läßt, so konnte der Ap., indem er verschiedene Dinge im Auge hat und auf diese den allgemeinen Begriff ἀπόχρησις bezieht, unter jenen auch eins und das andere mitdenken, welches er für sich allein nicht gerade mit ἀπόχρησις verbinden würde. Bei der zweiten Erklärung dagegen finden die meisten Ausleger es allein zweckmäßig, bei allen drei Verbis nur ein und dasselbe Object zu ergänzen, und zwar: βρῶσις καὶ πόσις [281]), wobei sich Bähr auf Röm. XIV, 17. 1 Cor. VI, 13 und Matth. XV, 11 beruft. Allein gegen diese Meinung spricht das πάντα, welches doch auf eine Mehrheit verschiedener Dinge hinzuweisen scheint. Kann nun auch bei dieser Erklärung zu ἅψῃ allerdings nicht γυναῖκα supplirt werden, so ist doch auch kein hinreichender Grund vorhanden, der es verböte an verschiedene Dinge zu denken, durch deren Berührung die Irrlehrer sich zu verunreinigen meinten, von denen der Apostel auch sagen konnte, daß sie zum Verbrauche und mittelst desselben zum Untergange bestimmt seien. —

Bei den Worten: κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων soll durch τῶν ἀνθρώπων hervorgehoben werden, daß jene ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι in bloß menschlicher Willkür ihren Grund haben. Mit Unrecht aber

281) Theophylact: τὸν τύφον τῶν δογματιστῶν κατασείλων, φησὶν, ὅτι οὐ μεγάλα τινὰ ταῦτα ἐστὶν, ἀλλ' εἰς φθορὰν καταλήγει τοῖς χρωμένοις· φθειρόμενα γὰρ ἐν τῇ γαστρὶ διὰ τοῦ ἀφεδρῶνος ὑπόῤῥει· οὔτε οὖν ὠφελοῦσιν αὐτὰ καθ' αὑτά, οὔτε βλάπτουσι. Calvin: Quicquid in os intrat, non coinquinat hominem, quia in alvum descendit et ejicitur.

meint Bähr, aus dieſem Zuſatze gehe an und für ſich ſchon hervor, daß unter den Geboten, welche die Irrlehrer aufſtellten, nicht Gebote des ſeinem Urſprunge nach göttlichen Geſetzes, ſondern menſchliche Zuthaten zu verſtehen ſeien. Schon Theophylact bemerkt (nach dem Vorgange von Chryſoſtomus) richtig: οὐκ εἰσιν θεῖα διδάγματα ταῦτα, ἀλλὰ ἀνθρώπων ἐντάλματα: τί οὖν; ὁ νόμος οὐκ ἐστι θεοῦ διδασκαλία; ἦν μὲν, ὅτε εἶχεν καιρὸν, νῦν δὲ οὐκ ἐστιν, ὡς μὴ καιρὸν ἔχων. Wiewohl es allerdings möglich iſt, daß es dem Ap. deſto natürlicher war, ſich dieſes Ausdrucks zu bedienen, als die Irrlehrer, wie zu V. 16 bemerkt worden, ſich mit den moſaiſchen Geboten nicht begnügten, ſondern dieſen noch andere asketiſche Vorſchriften hinzufügten. — Zwiſchen διδασκαλίαι und ἐντάλματα könnte man ſo unterſcheiden, daß jenes ſich auf die ſpeculativen Theorien, dieſes auf die praktiſchen Vorſchriften bezieht; allein auch die Unterweiſungen über die zum Heile nothwendige Lebensweiſe könnten durch das Wort διδασκαλίαι bezeichnet werden; da nun aber von hierauf bezüglichen Vorſchriften die Rede iſt, ſo iſt es natürlicher beide Ausdrücke hier für ſynonym zu halten, zumal ſie auch ſonſt in dieſer Weiſe verbunden vorkommen; vergl. Matth. XV, 9. Marc. VII, 7. —

Ein beſtimmt verwerfendes Urtheil ſpricht P. in den folgenden Worten V. 23 aus: ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. Durch ἅτινα = quaecunque wird dieſer Vers mit dem Vorhergehenden verbunden; man kann es entweder auf die vorher genannten Verbote: μὴ ἅψῃ ꝛc. oder auch auf die unmittelbar vorhergehenden Worte: τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τ. ἀνθρ. beziehen; der Gedanke bleibt weſentlich derſelbe. Hinſichtlich der innern Conſtruktion der Worte ſind verſchiedene Auffaſſungen möglich. Es läßt ſich nämlich ἐστί entweder mit ἔχοντα verbunden denken, und zwar ſo, daß

alles Folgende nur als weitere Bestimmung des λόγον ἔχοντα σοφίας erscheint; oder so, daß in einem der folgenden Satztheile der Gegensatz gegen dieses enthalten ist; oder man kann ἐστί von ἔχοντα trennen und entweder mit ἐν ἐθελοθρησκείᾳ oder mit οὐκ ἐν τιμῇ oder endlich mit πρὸς πλησμονήν verbinden. Die Unsicherheit der Construction wird noch dadurch vermehrt, daß dem μέν im Anfange des Satzes kein entsprechendes δέ folgt, indem nun die Frage entsteht, wo dasselbe zu ergänzen sei: ob bei einem der folgenden Satztheile oder in einem zu supplirenden Gedanken. Endlich sind einige der von dem Ap. gewählten Ausdrücke der Art, daß auch sie sich auf verschiedene Weise auffassen lassen. Für λόγος können hier drei Bedeutungen in Anspruch genommen werden, indem man darunter entweder: „Schein" oder „Vorwand" oder „Gerücht" verstehen kann. Da das Wort in der griech. Classicität in allen diesen Bedeutungen vorkommt [282]), und jede derselben hier gut in den Zusammenhang paßt, so läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, in welchem Sinne P. sich desselben bedient hat. Jedenfalls will P. dadurch andeuten, daß das Verhalten der Irrlehrer keinen Anspruch darauf machen könne, wahre Weisheit zu sein. — Das Wort ἐθελοθρησκεία wird von den meisten Auslegern als „willkürlicher Gottesdienst" gefaßt, jedoch mit Unrecht, da es dem ἐθελοδουλεία entsprechend nur „frei-

282) Bähr erklärt λόγος durch: species oder praetextus, indem er sich auf Demosth. adv. Lept. p. 364; Isocrat. in Nicocl. p. 76. ꝛc. beruft. Böhmer giebt zu, daß λόγος bisweilen die Bedeutung: „Schein", worin es die meisten Ausleger nehmen, habe, meint aber, daß hier besser „Vorwand: πρόφασις" darunter verstanden werde, indem er für diese Bedeutung namentlich Plutarch. Aristot. p. 321 anführt; Steiger endlich zieht es vor, λόγος durch: „Gerücht, Ruf" zu erklären; er beruft sich auf Herod. V, 66: (Κλεισθένης) ὅσπερ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίαν ἀναπεῖσαι und giebt als entsprechenden Ausdruck das deutsche „der den Namen hat" an.

williger Gottesdienſt" heißen könnte; dieſer Begriff würde hier jedoch unpaſſend ſein; darum iſt es richtiger, eine Parallele zwiſchen jenem Ausdrucke und dem Worte: ἐθελοφιλόσοφος zu ziehen, worunter derjenige zu verſtehen iſt, der ein Philoſoph ſein will, dafür gelten will, ohne es doch in der That zu ſein; ſo bezeichnet ἐθελοθρησκεία einen Dienſt, der ein Gottesdienſt ſein will, ohne dies doch in Wahrheit zu ſein[283]); ταπεινοφροσύνη iſt hier offenbar in demſelben Sinne, wie V. 18 zu nehmen; der Ausdruck ἀφειδία τοῦ σώματος „Schonungsloſigkeit gegen den Körper" weiſt auf die ſtrenge Askeſe, auf die verkehrte Enthaltſamkeit der Irrlehrer hin, wie ſich dieſelbe in den Geboten: μὴ ἅψῃ κ. kund giebt. Lachmann hat das καὶ vor ἀφειδίᾳ in Parentheſe geſchloſſen, um daſſelbe als unſicher zu bezeichnen. Wird καὶ geſetzt, ſo ſind die drei Begriffe: „Scheingottesdienſt, Demuth und Schonungsloſigkeit gegen den Körper" als coordinirt zu betrachten; wird es dagegen geſtrichen, ſo iſt der Dativ ἀφειδίᾳ τ. σώμ. als Dativ. instrument. zu faſſen, durch den angegeben wird, wodurch das Verhalten der Irrlehrer den Schein der Weisheit beſitze. Da jedoch die Autoritäten für das καὶ ſind, und jene drei Begriffe ganz wohl coordinirt gedacht werden können, ſo würde es zu kühn ſein, καὶ für eingeſchoben zu halten. — Die Präpoſition ἐν wird am beſten in ihrer eigenthümlichen Bedeutung feſtgehalten. P. ſagt demnach: das Verhalten der Irrlehrer habe allerdings den Schein (den Vorwand oder den Namen) der Weisheit und zwar beſitze es dieſen Schein in der Gottesdienſtlichkeit, in der Demuth und in der Schonungsloſigkeit gegen den Körper, deren ſich die Irrlehrer befleißigten. Daß durch dieſe Worte des Ap. ein ironiſcher Zug hindurchgeht, wie V. 18, läßt ſich nicht verkennen. Wenn man nun ἐστί unmittelbar mit ἔχοντα verbindet,

283) Auguſtin: sic et vulgo dicitur, qui dividem affectat, thelodives, et qui sapientem, thelosapiens; (ep. 59.) —

ſtatt ἔχει, und alles Folgende nur als weitere Beſtimmung des λόγον ἔχοντα σοφίας angeſehen wird, ſo ſind die Worte οὐκ ἐν τιμῇ τινι eng mit dem vorhergehenden καὶ ἀφειδίᾳ σώματος zu verbinden, ſo daß der Begriff τιμή durch Beziehung auf σώματος näher beſtimmt wird; dann iſt τιμή durch honor zu überſetzen und mit Calvin zu erklären: **honor curam significat; id autem Paulus vituperat, quod abjicere corporis curam doceant.** P. würde demnach durch jenen Zuſatz hervorheben, daß die Irrlehrer, indem ſie durch ſtrenge Askeſe ſchonungslos gegen ſich ſelbſt verfuhren, ihrem Körper nicht die Ehre erwieſen, die demſelben zukomme. Bei dieſer Verbindung kann auch über den Sinn der folgenden Worte: πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός kein Zweifel ſtattfinden; ſie ſind dann in eigentlicher Bedeutung zu nehmen, als eine zu ἐν τιμῇ gehörige Ergänzung, ſo daß der Sinn nach Heumann's Umſchreibung wäre: „Sie erweiſen dem Leibe nicht ſo viel Ehre, daß ſie ſich ſatt eſſen“ [284]). — Bei dieſer Auffaſſung würde in keinem Satztheile der dem ἐστὶ λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας entſprechende Gegenſatz ausgedrückt oder auch nur angedeutet ſein; ſchon dieſer Mangel iſt auffallend, noch auffallender aber, daß P. den Gedanken, die Irrlehrer erwieſen dem Leibe nicht die gehörige Achtung ꝛc., ſo beſonders hervorhebt. Dieſer letztere Grund ſpricht auch

284) Gegen dieſe Erklärung führt Bähr zwei Gründe an: 1) πρός könne nicht durch „ſo daß“ umſchrieben werden: allein dieſe Behauptung iſt ganz unſtatthaft, da πρός häufig die Richtung oder Beziehung auf etwas ausdrückt und ſich demnach recht gut auf jene Weiſe umſchreiben läßt. Heumann's Umſchreibung will offenbar nichts Anderes ſagen, als de Wette's Ueberſetzung: „Ohne irgend eine Werthhaltung (deſſelben) zur Sättigung des Fleiſches“, daß hiebei aber πρός ungehörig gebraucht ſei, läßt ſich nicht behaupten; 2) es ſei höchſt ungenau, σάρξ mit dem vorhergehenden σῶμα zu identificiren; allein eine eigentliche Identification findet hier auch nicht ſtatt, da durch σάρξ das Weſen des σῶμα bezeichnet wird. Warum könnte man nicht auch im Deutſchen ſagen: „Er hält ſeinen Leib nicht ſo werth, daß er ſeinem Fleiſche die gehörige Nothdurft reicht?“ —

gegen die Verbindung des ἐστί mit ἐν ἐθελοθρησκείᾳ [285]); dazu kommt, daß bei derſelben der Begriff λόγον ἔχοντα σοφίας ohne nähere Beſtimmung ſein würde, die derſelbe durch die folgenden Worte: ἐν ἐθελοθρησκείᾳ ꝛc. erhält. So bleiben nur noch zwei Verbindungsweiſen möglich; entweder die, daß man den Gegenſatz mit οὐκ ἐν τιμῇ τινι oder mit πρὸς πλησμονὴν ꝛc. eintreten läßt [286]). In beiden Fällen ſind dieſe letztern Worte im tropiſchen Sinne zu nehmen: „zur Sättigung des Fleiſches i. e. zur Befriedigung der ſinnlichen Begierden.“ Trennt man nun οὐκ ἐν τιμῇ τινι von dem unmittelbar Vorhergehenden, ſo treten dieſe Worte dadurch in ſcharfen Gegenſatz zu dem: λογὸν μὲν ἔχοντα σοφίας, indem dadurch ausgedrückt würde, daß das, was zwar einen Schein der Weisheit hat, oder dafür gilt, doch nicht irgend einer Ehre werth iſt. Da ſich auf dieſe Weiſe ein ſehr paſſender Gegenſatz ergiebt, wodurch der Ausdruck des Ap. an eigenthümlicher Kraft gewinnt, ſo iſt dieſer Auslegung gewiß der Vorzug einzuräumen, zumal es ſich, wie bereits bemerkt worden iſt, kaum denken läßt, daß P. darauf einen ſolchen Nachdruck gelegt haben ſolle, daß die Irrlehrer dem Körper nicht die gehörige Sorgfalt bewieſen. Warum aber jenes Verhalten der Irrlehrer keiner Ehre werth ſei, geben die letzten Worte an, nämlich deshalb nicht, weil es dabei doch nur auf die Befriedigung der fleiſchlichen

285) Flatt: „Dieſe Lehren ſchreiben vor, empfehlen (haben zum Gegenſtande) eine willkürliche Gottesverehrung und eine Härte gegen den Körper, bei welcher ihm ſelbſt die zur Sättigung nöthige Pflege verſagt wird.“

286) Dieſe Erklärung hält Bähr für die richtige, indem er zu den Worten: οὐκ ἐν τιμῇ τινι ſagt: „Paulus will ſagen, die Irrlehrer wußten ihrer Sache dadurch einen Schein von Weisheit zu geben, daß ſie den Leib kaſteieten, und ihm nicht die gehörige oder vielmehr gar keine Sorgfalt bewieſen“; und über das Wort σάρξ bemerkt, dieſes ſei h. l. ganz ſo zu nehmen, wie V. 18; ſo daß auch hier ſtehen könnte: πρὸς πλησμ. τοῦ νοος τῆς σαρκός —

Begierden abgesehen sei. — Bei dieser Auffassung ist es keineswegs nothwendig, ἐστί von ἔχοντα zu trennen und dieses durch „obschon" oder „während" aufzulösen, so daß die Worte λόγον — σώματος einen Participial-Zwischensatz bilden; vielmehr ist — worauf die Structur des Satzes hinweist — ἔχοντα als nächstes Prädikat zu ἐστί zu betrachten und nach οὐκ etwa ein ὄντα zu ergänzen. Treffend bemerkt Steiger: „Die Form des Asyndeton, die bei dem vorangestellten οὐκ sehr häufig ist, verdankt ihren Ursprung dem Affecte, der die reellen Gegensätze ohne Uebergang an einander reiht, und hier, wie V. 18. die Ironie schnell wieder zerstört. Das οὐκ allein drückt hinreichend aus, daß die mit μέν angedeutete Concession ein Ende hat, und des Schriftstellers eignes, negierendes Urtheil beginnt." Faßt man diese letztere Bemerkung recht ins Auge, so ergiebt sich daraus auch, daß es nicht nöthig ist, irgendwo ein dem μέν entsprechendes δέ zu ergänzen, wie denn μέν auch sonst bisweilen ohne ein folgendes δέ steht, wenn nämlich eine Concession gemacht wird; zwar weist dasselbe dann auf einen Gegensatz hin, dieser aber kann in solcher Form ausgedrückt oder gedacht werden, daß sich ein δέ nicht einschieben läßt. — Der Gedanke des Ap. ist demnach: „Was freilich einen Schein von Weisheit hat, nämlich in der den Irrlehrern eignen Scheinverehrung, Demuth und Schonungslosigkeit gegen den Körper, doch aber ganz und gar keiner Ehre werth ist, sintemal es nur zur Befriedigung des fleischlichen Sinnes dient" [287]).

287) Die hier gegebene Erklärung stimmt mit der Steiger's im Wesentlichen überein; an seiner Uebersetzung: „dergleichen ist berühmt freilich als Weisheit in selbstbeliebtem Dienste und Demuth wegen der Vernachlässigung des Leibes.... keiner Ehre werth, zur Pflege des Fleisches", ist jedoch eine zu große Ungenauigkeit mit Recht zu tadeln. — Eigenthümlich ist die Erklärung von Heinsius, der πρός durch: „im Vergleich mit" und πλησμονή durch „Uebersättigung" übersetzt, so daß der Sinn sein soll: „Welches einen Schein der Weis-

Zu dieser letztern Behauptung aber hatte der Ap. nicht bloß deshalb Recht, weil die Irrlehrer durch ihre ἐθελοθρησκεία κ. die Bewunderung Anderer auf sich lenken wollten, sondern vornehmlich, weil die ganze Verhaltungsweise derselben ihren Grund in dem Hochmuthe hatte, der durch eigne Werk- und Dienstgerechtigkeit das Heil erlangen will, der Hochmuth aber der Mittelpunkt aller fleischlichen Begierden ist. —

Drittes Kapitel.

Nachdem V. V. 1 — 4 eine allgemeine Aufforderung an die Christen, nicht nach dem Irdischen, sondern nach dem Himmlischen zu trachten, vorausgeschickt hat, geht er zu bestimmteren Ermahnungen, sowohl in Beziehung auf das christliche Leben überhaupt 5 — 17, als auch in Beziehung auf einzelne besondere Lebensverhältnisse 18 — IV, 6 über.

Vers 1 — 4.

Der Ap. ermahnt die Colosser ihren Sinn auf das, was oben ist, gerichtet zu halten, wozu sie das eigenthümliche Verhältniß, in welchem sie zu Christus stehen, verpflichte. Er beginnt seine Ermahnung mit den Worten:

---

heit hat im Vergleich zur Uebersättigung des Fleisches". Läßt sich gegen diese Erklärung nun auch nicht die Behauptung Bähr's, daß πλησμονή nicht die Bedeutung „Uebersättigung" habe, geltend machen, da dieselbe im Gegentheil bei den Profanscribenten nicht selten ist, wie es denn auch mit μέθη verbunden vorkommt, so kann dieselbe doch nicht für richtig gehalten werden, theils wegen schon angeführter Gründe, theils auch deshalb nicht, weil der Gedanke selbst ein unrichtiger ist, da die Verhaltungsweise der Irrlehrer keineswegs nur im Verhältniß zu der Ueberfüllung des Fleisches den Schein der Weisheit an sich trug. —

V. 1. *Εἰ οὖν συνεγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος.* — Die Partikel *εἰ* ist hier verbunden mit dem Indicativ in demselben Sinne, wie II, 20 zu nehmen [288]). Durch *οὖν* wird dieser Satz als Folgerung eines früher ausgesprochenen Gedankens bezeichnet; es weist zunächst auf *ἀπεθάνετε* II. 20 und weiter auf *ἐν Χριστῷ συνηγέρθητε* II. 12 zurück [289]). Der Ap. setzt es als eine bestimmte Thatsache voraus, daß die Christen durch die Gemeinschaft mit Christus gleich ihm zu einem neuen Leben auferweckt worden sind. Da nun die Ermahnung: *τὰ ἄνω ζητεῖτε* in dieser Voraussetzung ihren Grund hat, so muß man bei der Auferstehung Christi zugleich seine Himmelfahrt hinzudenken, wie P. denn auch sonst dieses Beides als Eins auffaßt [290]). 'Der Ausdruck *τὰ ἄνω* steht im Gegensatz gegen *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*. Diese Worte erinnern an den Gegensatz von Himmel und Erde, durch den die Totalität alles von Gott Geschaffenen dargestellt wird. Beide Ausdrücke werden zunächst im physischen Sinne gebraucht. Sofern aber Gott als im Himmel thronend gedacht wird, so wird das Himmlische gleichbedeutend dem Göttlichen, so daß durch den Gegensatz von Himmel und Erde auch der des Ewigen und des Vergänglichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen bezeichnet wird. Hieraus ergiebt sich, daß jener Gegensatz ein anderer ist, als der zwischen der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und dem *κόσμος*; indem sich jener auf die Sünde

---

288) Es ist offenbar unrichtig, *εἰ* hier mit Wolf durch quoniam zu übersetzen.

289) Unnöthig ist es, bei diesem Ausdrucke bestimmt an die Taufe zu denken, wie z. B. Theophylact thut: *εἰπὼν, ὅτε ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, διὰ τοῦ βαπτίσματος δηλαδὴ, καὶ κατὰ τὸ συμπώμενον δοὺς νοεῖν, ὅτι καὶ συνηγέρθητε.*

290) Calvin: Ascensio resurrectionem comitatur: ergo si Christi membra sumus, in coelum conscendere nos oportet, quia excitatus a mortuis in coelum receptus est, ut secum nos traheret. —

bezieht. Selbſt in den Stellen Phil. III, 19. Jacob. III, 15. Joh. VIII, 23 bezeichnen die Worte τὰ ἐπίγεια, ἐπίγειος und τὰ κάτω nicht das Sündhafte, ſondern dieſer Begriff tritt erſt durch das damit Verbundene hinzu, ſo daß man ſagen kann: Mit jenen Begriffen verknüpft ſich nur dann die Idee des Böſen, wenn ſich etwas als ein ἐπίγειον zeigt, was ſeinem Weſen nach ein ἐπουράνιον ſein ſollte. Unter τὰ ἄνω kann hier nach Joh. III, 31. VIII, 23 der Himmel ſelbſt (ὁ οὐρανός) verſtanden werden, was durch das folgende: οὗ ὁ Χριστός ἐστιν beſtätigt zu werden ſcheint; wegen des ſpätern Gegenſatzes: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς jedoch iſt es paſſender: τὰ ἄνω durch „das Himmliſche" zu erklären i. e. der Himmel ſammt ſeinen Gütern. Durch ζητεῖτε wird dieſes als das Ziel, nach welchem die Chriſten zu trachten haben, bezeichnet: huc ingenium, huc animum applicate (Calvin). Warum ſie zu einem ſolchen Trachten verpflichtet ſeien, giebt das Folgende an: „der Jünger ſoll ſein, wo (οὗ) der Herr iſt"; P. fügt bedeutungsvoll hinzu: ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος, wodurch die göttliche Macht und Herrlichkeit, deren Chriſtus in ſeiner Erhöhung theilhaftig geworden iſt, bezeichnet wird. Theophylact: οὐκ ἠρκέσθη τῷ, ἄνω, εἰπεῖν, οὐδὲ οὗ ὁ Χριστός ἐστιν· ἀλλὰ προσέθηκεν, ἐν δεξιᾷ καθήμενος τοῦ θεοῦ, ἵνα πλέον τι ἀποστήσῃ τὸν νοῦν ἡμῶν ἀπὸ τῆς γῆς. Zu berückſichtigen iſt übrigens, daß auch hier wieder, nur in anderer Form, das Hauptthema des ganzen Briefes, daß Chriſtus der Herr ſei über Alles, hervortritt. — Die Ermahnung τὰ ἄνω ζητεῖτε wiederholt der Ap. V. 2 mit den Worten: τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; der Zweck dieſer Wiederholung iſt kein anderer, als dieſelbe den Coloſſern dadurch deſto dringlicher einzuſchärfen. Das Verbum φρονεῖν iſt jedoch nicht gleichbedeutend mit ζητεῖν; während dieſes noch eine Getrenntheit von dem Ziele ausdrückt, tritt bei jenem Worte dieſe Beziehung zurück; es iſt zu überſetzen: „auf etwas ſeinen Sinn richten". De Wette gut: „ſinnet auf das, was droben iſt." — Der Ausdruck: τὰ ἐπὶ

τῆς γῆς bezeichnet nach dem oben Bemerkten nicht das an ſich Böſe, ſondern vielmehr das Irdiſche; man könnte nun zweifelhaft ſein, ob P. hierunter h. l. auf das Vorhergehende zurückblickend, die Ceremonien [291]) verſteht, oder ob er dabei an die irdiſchen Güter denkt, auf deren Beſitz und Genuß die fleiſchlichen Begierden des Menſchen gerichtet ſind [292]). Da P. ſelbſt jedoch den allgemeinen Begriff weder auf die eine noch die andere Weiſe begränzt, ſo iſt es jedenfalls das Richtigſte, ihn in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen, zumal dieſe Verſe den Uebergang von der Polemik gegen die Irrlehrer, die ſich in Beziehung auf den Gottesdienſt mit den ſinnlichen Dingen viel zu ſchaffen machten, zu den folgenden Ermahnungen V. 5. ff. bilden. So erklärt ſich zugleich das οὖν V. 1, ſo wie das οὖν V. 5.

Die in V. 1 und 2 enthaltene Ermahnung motivirt P. durch V. 3: ἀπεθάνετε γὰρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Theophylact: ἑκατέρωθεν αὐτοὺς παρασκευάζει τὰ ἐνταῦθα, καὶ ἐκ τῆς νεκρώσεως καὶ ἐκ τῆς ζωῆς· ἀπεθάνετε γάρ, φησι, τοῖς κάτω: οὐκοῦν οὐκ ὀφείλετε ζητεῖν ταῦτα πάλιν, ἡ ζωὴ ὑμῶν ἄνω· ὥστε καὶ τὰ ἄνω φρονεῖτε. Die Chriſten ſind für die irdiſche Welt gewiſſermaßen als Geſtorbene zu betrachten, nicht dieſe iſt ihre eigentliche Heimath, ſo daß das in ihr Befindliche ihre Sorge ſein könnte, ihre Heimath iſt vielmehr der Himmel geworden. Den letztern Gedanken drückt P. auf eigen-

291) Calvin: Non intelligit, ut paulo post, vitiosas cupiditates, neque etiam opes, aut agros, aut aedes etc. sed adhuc persequitur suam disputationem de ceremoniis, quas similes tricis facit, quae nos humi repere cogant.

292) Unrichtig iſt offenbar die Antwort, welche Böhmer auf die Frage, was unter den Dingen auf der Erde zu verſtehen ſei, mit den Worten giebt: „Zweifelsohne die Sünden, die Verderben erzeugenden, weltlichen Lüſte ꝛc.“, da τὰ ἐπὶ τῆς γῆς niemals für ſich die Sünden bezeichnet; obwohl das φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς allerdings etwas Sündliches iſt. —

thümliche Weiſe durch die Worte: καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν — ἐν τῷ θεῷ aus. Daß unter ἡ ζωὴ ὑμῶν nicht das zukünftige Leben des Chriſten, die vita gloriae, ſondern vielmehr das gegenwärtige Leben, welches der Chriſt, als ein in Beziehung auf das alte Leben Geſtorbener, führt, zu verſtehen iſt, erhellt ohne Weiteres aus dem Gedankenzuſammenhange. Dieſes Leben, ſagt P., iſt verborgen in Gott. Darin iſt ein doppelter Gedanke enthalten: nämlich, des Chriſten Leben iſt ein Leben in Gott und ſodann: dieſes Leben in Gott iſt ein verborgenes, die Welt weiß nichts davon, ſie ſiehet es nicht und kennt es nicht; ja es iſt ſelbſt dem Chriſten in ſeiner vollen Herrlichkeit nicht offenbar. Bengel: Neque Christum, neque christianos novit mundus: ac ne christiani quidem plane se ipos [293]). Durch die Hinzufügung der Worte: σὺν τῷ Χριστῷ deutet P. darauf hin, daß der Chriſt ein ſolches Leben in Gott nicht aus ſich ſelbſt führt, ſondern nur in ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſtus, der zu der Herrlichkeit des Vaters erhöht ein der Welt verborgenes Leben in Gott hat. Ueber den Begriff des Lebens in Gott [294]),

293) Flatt: „Verborgen iſt das innere neue ſelige Leben wahrer Chriſten vorzüglich für Alle, denen es ganz an dieſem geiſtigen Leben fehlt. Aber auch denjenigen, welche dieſes neue Leben ſelbſt leben, iſt es im gegenwärtigen Zuſtand zum Theil ſelbſt noch nicht vollſtändig bekannt."

294) Einige Ausleger nehmen ἐν θεῷ nicht in dem dieſem Ausdrucke eigenthümlich zukommenden Sinne, nach welchem er das Geheimniß der innern Gemeinſchaft mit Gott bezeichnet, ſondern deuten es auf willkürliche Weiſe; ſo Flatt, indem er ſagt: ἐν τῷ θεῷ ſei gleichbedeutend mit παρὰ τῷ θεῷ „es iſt Gott allein bekannt", oder Roſenmüller: in mente Dei, ei soli nota. Dieſe Erklärung iſt, auch ganz abgeſehen von der willkürlichen Deutung der Präpoſition ἐν, durchaus unhaltbar, da ἐν τῷ θεῷ jedenfalls mit κέκρυπται verbunden werden muß, woraus ſich dann der Gedanke ergeben würde: „vor Gott iſt euer Leben verborgen"; ganz willkürlich iſt auch die Erklärung von Wahl: ἐν τῷ θεῷ i. e. in domicilio Dei = apud Deum; nicht viel beſſer iſt es, jenen Ausdruck durch ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ zu

dieſem wunderbarſten Geheimniß, das der Welt eine Thorheit iſt, eine Erklärung zu geben iſt unnöthig, zumal daſſelbe in ſeinem eigentlichen Weſen doch nicht beſchrieben, ſondern nur innerlich erfahren werden kann.

Obgleich aber dieſes Leben der Chriſten jetzt ein verborgenes iſt, ſo wird es doch einſt ſich offenbaren, wenn nämlich Chriſtus ſelbſt in ſeiner Herrlichkeit offenbar werden wird. Dieſen Gedanken ſpricht P. V. 4 aus: ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. In dieſen Worten weiſt der Ap. offenbar auf die dereinſtige Wiederkunft des Herrn hin, da er, wie er ſelbſt ſpricht, erſcheinen wird ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ Matth. XXV, 31. Zu ὁ Χριστός iſt als Appoſition: ἡ ζωὴ ἡμῶν hinzugefügt; ſo nämlich iſt nach den Codd. C. D. E*. F. G. u. a. ſtatt des gewöhnlichen ἡ ζωὴ ὑμῶν zu leſen. Im Evangelium Johannis nennt ſich Chriſtus öfter ἡ ζωή, um ſich als den zu bezeichnen, der den Gläubigen das ewige Leben mittheilt; ſo könnte man auch hier jene Appoſition daraus erklären, daß P. dadurch Chriſtus als den Urheber des ſeligen Lebens in dem Chriſten bezeichnen wolle. Dieſe Erklärung würde auch ganz gut in den Gedankenzuſammenhang paſſen, denn wenn Chriſtus als der Gründer des neuen Lebens offenbar wird, ſo müſſen auch die Gläubigen in ihrer Herrlichkeit offenbar werden, da ſich die Herrlichkeit des Herrn nur enthüllen kann, wenn ſich zugleich die Herrlichkeit deſſen, was er gewirkt hat, offenbart. Allein paſſender erſcheint es doch, den vorliegenden Ausdruck aus der Vergleichung mit Gal. II, 20 zu erklären. Dort ſagt nämlich P.: „Mein Ich iſt getödtet, das alte Leben in mir hat aufgehört, ein neues Leben hat in mir angefangen, nämlich das Leben Chriſti. Chriſtus hat Wohnung in mir gemacht"; ſo betrachtet P. dort Chriſtum als den in ihm Le-

umſchreiben. Mit Recht ſagt Bähr: „Dem, was man ſo oft Myſticismus ſchelten hört, redet hier der Apoſtel offenbar das Wort."

benden, als sein eignes inneres Leben. Wendet man dies auf die vorliegende Stelle an, so wird demnach Christus hier die ζωή der Christen genannt, so fern er als der in ihnen Lebende (Χριστὸς ἐν αὐτοῖς) der Mittelpunkt ihres eignen innern Lebens ist. Bei dieser Auffassung tritt die Zweckmäßigkeit der Hinzufügung jenes Beisatzes noch deutlicher hervor. Ist nämlich Christus das innerliche Leben der Christen, so muß die Offenbarung seiner Herrlichkeit zugleich die Offenbarung ihrer Herrlichkeit sein; diese ist durch jene wesentlich bedingt. Dieser Gedanke ist um so passender, als hier nicht eigentlich von der Herrlichkeit Christi, sondern von der der Christen die Rede ist. Mit besonderem Nachdruck fügt P. dem φανερωθήσεσθε die Worte: ἐν δόξῃ hinzu, wodurch die Beschaffenheit der Christen, in welcher sie werden offenbar werden, ausgedrückt wird: „in Herrlichkeit."

Man könnte meinen, V. 4 enthalte eine Digression, die in dem Gedankengange des Ap. nicht eigentlich begründet sei; dem ist aber nicht so. Durch ἀπεθάνετε hatte P. darauf hingedeutet, daß die Christen zu dem neuen himmlischen Leben schon auferstanden seien, während offenbar das Verfahren der Irrlehrer den Christen dieses Leben als etwas von ihnen erst durch mancherlei asketische Uebungen zu Erlangendes bezeichnete. Treffender nun konnte die Polemik des Ap. gegen jene nicht sein, als wenn er den Christen sagte, daß sie das himmlische Leben schon besäßen, also solcher asketischen Uebungen nicht bedürften. Allein die Colosser konnten sich doch nicht verhehlen, daß ihr Leben noch ein sündliches sei, die Irrlehrer konnten darauf hinweisen, ihre Sünde sei ein Zeugniß dafür, daß sie jenes Leben noch nicht erreicht hätten. Dagegen sagt nun P., es sei dieses Leben ein in Gott verborgenes — doch nicht in der Weise, daß es in dieser Verborgenheit ewiglich bleiben, sondern in Herrlichkeit sich offenbaren werde, wenn Christus selbst sich offenbare; so daß die Colosser eben hiedurch desto mehr sich aufgefordert fühlen mußten, den Irrlehrern einen festen Wi-

derstand zu leisten. Zugleich aber mußte in dieser Hinweisung für sie ein Sporn liegen; Alles, was noch dem alten Leben in ihnen angehörte, zu bekämpfen, damit sie es auch durch die That bewiesen, daß sie in Christus zu dem neuen Leben wahrhaftig auferstanden seien. So geht P. nun zu bestimmteren sittlichen Ermahnungen über.

Vers 5 — 17.

Dieser Abschnitt, der jene Ermahnungen enthält, zerfällt in mehrere Theile: zuerst nämlich giebt P. solche Ermahnungen, die sich auf die Ertödtung der fleischlichen Begierden überhaupt beziehen 5—7, dann fordert er die Colosser auf, alles dasjenige abzulegen, wodurch sie sich in einen Zwiespalt mit ihren christlichen Brüdern stellten 8 und 9, und ermahnt sie dagegen, unter einander in ungestörter und ungetrübter Einigkeit und Liebe zu leben, wie es sich für diejenigen, die einen Leib bilden sollen, zieme und sich gegenseitig durch Lehre und Zucht zu fördern 10—16. Hieran schließt sich zuletzt noch eine allgemeinere Ermahnung, Alles nur im Namen Jesu Christi zu thun 17. —

Auffallend könnte es zunächst scheinen, daß P., während er II, 20 des δογματίζεσθαι getadelt hat, jetzt selber den Colossern Gebote aufstellt, indeß der Unterschied zwischen beiden ist nicht zu verkennen. Während nämlich die Gebote der Irrlehrer als willkürliche sich erweisen, sofern sie sich aus dem Wesen des Christenthums nicht begründen lassen; sind die Gebote des Ap. keine andere, als solche, welche der Idee des christlichen Lebens entsprechen, sich mit Nothwendigkeit aus dem Verhältniß, worin der Christ zu dem Ziele steht, zu welchem er berufen ist, ergeben. Auch darin liegt nichts Ungehöriges, daß P. die Christen vor Sünden warnt, denen sie bereits ihrem innern Wesen nach abgestorben sind: denn obwohl ihnen das neue Leben bereits mitgetheilt ist, sind sie darin doch noch nicht vollendet, sondern in einem Wachsthume

in demſelben begriffen. Dieſes Wachsthum aber kann nur darin beſtehen, daß die im alten Leben begründeten Begierden immer mehr überwunden, ertödtet werden und alſo das neue Leben zu immer umfaſſenderer Herrſchaft gelangt. —

Die erſte Ermahnung des Ap. iſt V. 5: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Das Wort νεκροῦν, das außer hier noch Röm. IV, 19. Hebr. XI, 12 vorkommt, heißt: „tödten" und bezeichnet demnach, wie θανατοῦν Röm. VIII, 13, das vollſtändige Vernichten des Lebens. — Der Ausdruck: τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς kann auf zweifache Weiſe aufgefaßt werden, entweder nämlich in uneigentlicher oder in eigentlicher Bedeutung [295]). In jenem Sinne wird dieſer Ausdruck genommen [296]), wenn man darunter die μέλη des ἄνθρωπος παλαιός alſo die einzelnen Theile des ſündlichen Weſens in dem Menſchen, die einzelnen ſündlichen Begierden verſteht [297]); oder auch, was im Weſentlichen hiemit übereinkommt, wenn man in der Vorausſetzung, daß II, 11.

295) Theophylact: μέλη ἐπὶ τῆς γῆς τάχα μὲν τὰ σωματικὰ μέλη λέγει· ἃ ὅταν τὰ οὐράνια μὴ ἐνεργῇ, ἐπὶ τῆς γῆς λέγεται· τάχα δὲ μέλη ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ διὰ τῶν μέλων τοῦ σώματος ἐπιτελούμενα ἐπὶ τῆς γῆς ἁμαρτήματα.

296) Calvin: Vitia quaedam enumerat, quae impropie vocat membra, sed tamen eleganter.

297) Böhmer: „In III, 9 nennt P. die alte corrumpirte Natur des Menſchen τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, betrachtet ſie alſo anthropomorphiſch wie einen Leib (denn jeder ἄνθρωπος hat einen Leib), kann mithin die verſchiedenen Elemente und Manifeſtationen dieſer Natur, die ſchlechten Begierden, Leidenſchaften, Laſter ꝛc. als „Glieder" (particulas) des alten Menſchen darſtellen: um ſo mehr, als ſelbe auch durch die eigentlichen, körperlichen Gliedmaßen ſich wirkſam erweiſen. Er nennt ſie τὰ ἐπὶ τῆς γῆς „die auf der Erde ſich befinden" d. i. Neigungen, Lüſte ꝛc., die einzig auf der Erde ſich bewegen, an die Erde geheftet ſind, alſo die irdiſchen, ſinnlichen, fleiſchlichen Dinge (nicht τὰ θεῖα) zu Zielpunkten haben." —

τὸ σῶμα τῆς σαρκός die Gesammtheit der Sünde bezeichne, unter μέλη die einzelnen Theile dieser Gesammtheit denkt [298]). Allein abgesehen davon, daß sich jene Voraussetzung nicht rechtfertigt, spricht gegen die eine wie die andere Auffassung vornehmlich das Moment, daß gerade der Hauptbegriff: ἄνθρωπος παλαιός, oder σάρξ oder ἁμαρτία, als wovon die μέλη die einzelnen Theile sein sollen, gänzlich fehlt, statt dessen der Ap. vielmehr ὑμῶν setzt; denn wenn auch einige Codd. B. C*. 17. u. a. das ὑμῶν auslassen, so ist es durch die bedeutende Mehrheit der Autoritäten doch zu sehr geschützt, als daß ein Zweifel an der Aechtheit desselben entstehen könnte. Dieses ὑμῶν weist deutlich darauf hin, daß μέλη an und für sich nicht etwas Sündhaftes bezeichnet. Soll dessenungeachtet die uneigentliche Bedeutung des Wortes festgehalten werden, so läßt sich dies nur so thun, daß man annimmt, Paulus denke hier an das geistige Leben des Menschen und bezeichne durch μέλη die einzelnen Theile desselben, namentlich seine Triebe und Begierden; als cupiditates vitiosae aber würden sie durch die Worte τὰ ἐπὶ τῆς γῆς dargestellt. Allein auch diese Erklärung bliebe doch immer sehr schwierig, da die Begierden sonst nie τὰ μέλη genannt werden. So bleibt nichts übrig, als den Ausdruck in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen: Theodoret: μέλη ταῦτα τοῦ σώματος προσηγόρευσεν [299]). In diesem Falle ist aber das νεκροῦν

---

298) Bähr: „Wie II, 11. σῶμα bildlich steht, als: das Ganze; so auch hier τὰ μέλη als die einzelnen Theile dieses Ganzen. Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς: man kann aus V. 2. τὰ φρονοῦντα ergänzen." Bengel: τὰ μέλη sunt membra, ex quibus conjunctis constat corpus peccati. —

299) Der Grund, den Bähr gegen diese Erklärung anführt, daß P. niemals und am wenigstens hier, wo er kurz zuvor die ἀφειδία τοῦ σώματος verworfen hatte, zur Ertödtung des σῶμα auffordere, bedeutet nichts, da auch bei der eigentlichen Fassung des Wortes von der Ertödtung des physischen Lebens im Körper nicht die Rede ist. —

wohl zu beachten; die Glieder nämlich werden getödtet, sobald das in ihnen wohnende, sie durchdringende Leben vernichtet wird. Welches Leben kann P. hier meinen? Das physische offenbar nicht, sondern jedenfalls das geistige Leben, welches die Glieder als seine Organe zur Ausführung seines Willens in Bewegung setzt, sie insofern also belebt. Dieses geistige Leben kann aber entweder ein durch den Geist Christi geheiligtes oder ein der σάρξ angehöriges sein, im erstern Falle sind die Glieder: μέλη δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ, im andern: μέλη δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ Röm. VI, 19. Indem nun P. die Christen ermahnt: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν, so denkt er sich die Glieder des Menschen als solche, die der Unreinheit dienen; dann aber werden sie dadurch getödtet, daß die sündliche Lust, von der aus sie in Bewegung gesetzt werden, vernichtet wird. Daß er aber die μέλη hier offenbar als δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ denke, darauf weiset er hin durch den Beisatz: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; dieser Zusatz zeigt deutlich, daß P. zweierlei Arten von Gliedern kennt, solche nämlich, die ihre Heimath auf der Erde haben, und solche, die in den Himmel versetzt sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß P. das die Glieder durchdringende Leben selbst als ein auf der Erde befindliches, irdisches, i. e. für das Irdische thätiges oder als ein im Himmel befindliches, himmlisches i. e. für das Himmlische thätiges betrachtet. Die Glieder, die auf der Erde sind, sind demnach keine andern, als die Glieder, sofern sie von den auf das Irdische gerichteten Begierden belebt werden; und die Ermahnung, diese zu tödten, kann keinen andern Sinn haben, als diese sie belebenden irdischen Begierden zu vernichten. Nicht mehr die irdische, sündliche Lust soll in den Gliedern des Menschen leben, sondern das neue aus Gott geborne Leben soll sie in seinen Besitz und Dienst genommen haben. Da diese Neubelebung in dem Acte der Bekehrung noch nicht absolut vollendet ist, so ist und bleibt es die Aufgabe des Christen, seine Glieder, sofern sie den Lüsten dienen, immer mehr zu

ertödten [300]). — Welche irdiſchen Lüſte P. dabei zunächſt im Sinne hat, giebt er durch die folgenden Worte: *πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*, an. — Die beiden erſten Ausdrücke: *πορνεία* und *ἀκαθαρσία* finden ſich öfter mit einander verbunden: 2 Cor. XII, 21. Gal. V, 19. Epheſ. V, 3. Beide Worte beziehen ſich auf Wolluſtſünden, denn wenn *ἀκαθαρσία* zuweilen auch allgemeiner gebraucht wird von jeglicher Verunreinigung durch die Sünde, ſo wird doch hier durch die enge Verbindung mit *πορνεία* der Begriff eben nach jener Seite hin beſtimmt. Was das Verhältniß dieſer beiden Ausdrücke zu einander betrifft, ſo iſt *πορνεία* eine Thatſünde, wogegen *ἀκαθαρσία* auch die Unreinigkeit des innern Lebens mit umfaßt. Das Wort *πάθος* kommt im N. T. nur noch Röm. I, 26 und 1 Theſſel. IV, 5 vor, und zwar ſo, daß es ſich an beiden Stellen auf die unreine, unkeuſche Liebe bezieht. In dieſer Bedeutung iſt das Wort offenbar auch hier zu nehmen; eben dahin neigt ſich auch der Begriff: *ἐπιθυμία κακή* [301]); vergl. Röm. I, 24. 1 Theſſal. IV, 5. 2 Petr. II, 18. Das Verhältniß dieſer beiden letztern Ausdrücke beſtimmt ſich dahin, daß der erſtere ein heftigeres

---

300) Die Erklärung Steiger's ſtimmt mit der hier gegebenen im Weſentlichen überein, ſie weicht davon nur darin ab, daß Steiger den Ausdruck *τὰ μέλη* in einem umfaſſenderen Sinne nimmt; er ſagt nämlich: „Wie der Leib repräſentirendes Bild des ganzen menſchlichen Daſeins iſt, ſo bedeuten die Glieder die einzelnen Theile deſſelben;" daher giebt er den Sinn der Worte ſo an: „Das neue, innere Leben muß thatkräftig im äußern bewieſen, jedes Glied eures Daſeins muß ſeinem alten Leben nach ertödtet und geiſtlich wiederbelebt werden." Allein daß der Leib von dem Ap. jemals als das Bild des ganzen meſchlichen Daſeins angeſehen werde, hat Steiger nicht nachgewieſen. —

301) Mit Unrecht meint Böhmer: *ἐπιθυμίαν κακὴν* ſei hier in ganz allgemeinem Sinne von der ſchlechten Begierde im Gegenſatz gegen die gute zu verſtehen. —

Verlangen, die mit Gewalt zur That hindrängende Leidenschaft, der letztere dagegen mehr den Hang überhaupt, abgesehen von seiner Stärke oder Schwäche, bezeichnet. Diese verschiedenen Ausdrücke sind demnach nicht als eine bloße Häufung anzusehen, sondern jeder derselben fügt ein neues Moment hinzu, das durch den vorhergehenden noch nicht mit ausgedrückt ist. Das, worin die fleischliche Lust sich am grellsten manifestirt, ist die πορνεία, so wird diese zweckmäßig zuerst genannt; dieser wird der allgemeinere Begriff: ἀκαθαρσία passend hinzugefügt; damit aber dieser nicht bloß auf das äußere Leben bezogen werde, läßt P. Ausdrücke folgen, durch welche bestimmt auf die innerliche Lust hingewiesen wird; passend steht auch hier wieder der speciellere, kräftigere Ausdruck voran, dem der umfassendere folgt. — Mit diesen vier Begriffen verbindet P. als Fünftes: τὴν πλεονεξίαν. Dies bezeichnet hier, wie auch sonst, die Sucht nach Vermehrung des irdischen Besitzes [302]). Mit Recht bemerkt Rückert zu Ephes. IV, 19. „Wollust und Habsucht sind die Hauptlaster, auf welche sich auch da, wo P. lange Register von Sünden giebt, die meisten derselben zurückführen lassen; es sind, versteht sich in verschiedenen Formen hervortretend, diejenigen, welche im gemeinen Leben am häufigsten

---

302) Mehrere Ausleger, namentlich die griechischen, verstehen unter πλεονεξία die πορνεία; auch Bähr stimmt ihnen bei, indem er sagt: „Man kann nun hier πλεον. auf die Lust, das Weib eines Andern zu besitzen, beziehen, oder besser, auf den Gelderwerb durch Unzucht." Der einzige Grund, den Bähr für diese Auffassung, bei welcher die gewöhnliche Bedeutung von πλεονεξία verlassen wird, anführt, ist das Auffallende, daß der Ap. so plötzlich neben den verschiedenen Unzuchtslastern den Geiz nennen sollte. — Dieser Grund beweist jedoch nichts; schon der Artikel deutet darauf hin, πλεονεξία in einem von den vorhergehenden Worten verschiedenen Sinne zu nehmen; auch ließe sich nicht erklären, wie P. in jenem Falle diesem einen Ausdruck den Beisatz ἥτις ꝛc. hinzufügt; übrigens vergl. 1 Kor. V, 10, wo der Ap. gleichfalls neben einander der πόρναι und der πλεονέκται erwähnt.

erſcheinen." — Die hinzugefügten Worte ἥτις (quippe quae) ἐστὶν εἰδωλολατρεία erinnern an den Ausſpruch Chriſti: Matth. VI, 24. Theodoret: τὴν μέντοι πλεονεξίαν εἰδωλολατρείαν ἐκάλεσεν, ἐπειδὴ τὸ μαμωνᾶ κύριον ὁ σωτὴρ προσηγόρευσε, διδάσκων, ὡς ὁ τῷ πάθει τῆς πλεονεξίας δουλεύων, ὡς θεὸν τὸν πλοῦτον τιμᾷ. Vergl. übrigens 1 Tim. VI, 10. — Es darf bei den zu νεκρώσατε gehörigen Objecten nicht überſehen werden, daß, während das erſte derſelben vor ſich einen Artikel und hinter ſich einen erklärenden Zuſatz hat, und daſſelbe bei dem letzten Objecte ſtattfindet, die vier dazwiſchentretenden, alle im Weſentlichen denſelben Begriff ausdrückenden, von Beidem entblößt daſtehen. Hieraus erhellt, daß die beiden Hauptobjecte das erſte und das letzte ſind, und die dazwiſcheneingeſchobenen vier Worte nur zur Erklärung des erſten hinzugefügt ſind. Dieſe Anſicht rechtfertigt ſich um ſo mehr, als die Unzuchtsſünden Sünden am eignen Leibe ſind, wie P. 1 Cor. VI, 18 ſagt: πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν, ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. Der Ausdruck τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς würde demnach den beſtimmteren Begriff bekommen: „Die Glieder, welche der unkeuſchen Luſt dienen" [303]). —

---

303) Stehen die Objecte wirklich in dem hier bemerkten Verhältniß, ſo widerlegt ſich dadurch die Meinung von Harleß, (zu Epheſ. V. 5), daß ἥτις durch Attraction für ἅτινα (sc. μέλη) ſtehe. Den außerdem geltend zu machenden Grund, daß der Artikel vor πλεονεξία dazu zwinge, den Zuſatz ἥτις nur auf dieſes Wort zu beziehen, weiſt Harleß durch die Bemerkung zurück: „der Artikel dient dort nur zur Scheidung des πλεον. von den andern vorhergenannten Subſtantiven einer Gattung als einer neuen Gattung und kann nicht als unzweifelhafte Beſtimmung über die Geltung von ἥτις betrachtet werden." Allein dagegen iſt zu bemerken, wenn der Art. dieſe Geltung hat, ſo iſt es unerklärlich, daß nicht vor dem erſten der vorhergehenden Subſtantive gleichfalls der Artikel ſteht; überdies laſſen ſich aber auch die μέλη, zumal nach der richtigen Erklärung dieſes Wortes, unmöglich als ein Götzendienſt bezeichnen.

Indem P. die Coloſſer ermahnt, die unkeuſche Luſt und die Habſucht zu tödten, fügt er V. 6 und 7 hinzu: δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας· ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατε ποτέ, ὅτε ἐζῆτε ἐν αὐτοῖς, um hervorzuheben, daß ſich für ſie als Chriſten das genannte ſündhafte Weſen nicht mehr gezieme, da eben um deswillen der Zorn Gottes über die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, zu denen ſie nicht mehr gehörten, komme. —

Statt δι' ἃ leſen einige Codd. (C*. D*. E. F. G. u. a.) δι' ὃ; der Sinn iſt bei beiden Lesarten derſelben, doch möchte δι' ἃ wegen der Mehrzahl der Autoritäten für die richtige Lesart zu halten ſein; jedenfalls iſt das Relativ nicht auf τὰ μέλη (Bähr) zurückzubeziehen, ſondern auf ſämmtliche vorher genannten Sünden, wie dies nicht nur deutlich aus Epheſ. V, 6 hervorgeht, ſondern auch durch den Gedanken ſelbſt erfordert wird. Vor dem Worte ὀργή laſſen einige Codd. C. F. G. den Artikel weg, wodurch der Sinn jedoch nicht geändert wird; ὀργή bezeichnet urſprünglich jeden heftigen Gemüthsaffect, vernehmlich aber dann, wenn derſelbe feindſelig gegen einen Andern gerichtet iſt, alſo der „Zorn". Obgleich derſelbe meiſtens malo sensu von dem leidenſchaftlichen, ſündhaften Zorn gebraucht wird, vergl. Jacob. I, 20, ſo kann doch auch der heilige Zorn darunter verſtanden werden, wie dann auch Marc. III, 5 das ὀργίζεσθαι von Chriſtus ausgeſagt wird. Auf Gott übertragen bezeichnet ὀργή den heiligen Unwillen Gottes an dem Sünder als ſolchem, welcher ſich in der Strafe, die er auf die Sünde geordnet hat, manifeſtirt[304]). Dieſe ὀργή Gottes offenbart ſich nun ſowohl ſchon auf Erden während der Entwickelung der Geſchichte (Röm. I, 18), als

304) Johannes Damascenus orthod. fid. 1, 14: ὀργὴν καὶ θυμὸν θεοῦ ἐννοοῦμεν τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀπέχθειάν τε καὶ ἀποστροφήν, καὶ γὰρ ἡμεῖς, τὰ ἐναντία τῆς γνώμης μισοῦντες, ὀργιζόμεθα. Manche Erklärer nehmen ungenau ὀργή für gleichbedeutend mit τιμωρία oder κόλασις; ſo auch Bähr, der es durch: „Strafgericht" überträgt. Selbſt Röm. II, 5. III, 5 iſt dieſe Deutung keineswegs nothwendig.

auch wird sie sich in ihrer vollen Fülle am letzten Tage offenbaren; deshalb wird dieser Tag, ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, auch als die ἡμέρα τῆς ὀργῆς bezeichnet. Der Zorn Gottes aber, sofern er an jenem Tage erst sich vollkommen offenbart, wird ἡ ὀργὴ μελλοῦσα Matth. III, 7, oder ἡ ὀργὴ ἐρχομένη 1 Thessal. I, 10 genannt. Demnach könnte man auch hier den Ausdruck ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἔρχεται von dem dereinstigen Offenbarwerden des göttlichen Zornes verstehen, zumal das Verbum ἔρχομαι auch im Präsens bisweilen Futurbedeutung hat; doch ist dies nicht nöthig, ja dem Zusammenhang nach ist es passender, den Ausdruck des Apostels auf das Sichoffenbaren des göttlichen Zorns in dem Verlauf dieses Lebens zu beziehen. — Diejenigen, über welche der Zorn Gottes kommt, bezeichnet P. als υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. Daß hierunter nach einem bekannten Hebraismus diejenigen zu verstehen sind, die von der ἀπειθεία beherrscht werden, bedarf keines weitern Nachweises; ἀπειθεία kann sowohl vom Unglauben (ἀπιστία), als auch vom Ungehorsam gegen Gott gebraucht werden, d. h. der in dem Worte liegende Begriff umfaßt an sich Beides, indem allgemein das Widerstreben gegen Gott darunter zu verstehen ist, die genauere Bestimmung des Ausdrucks nach der einen oder anderen Seite hin, hängt von dem Zusammenhang, in welchem er vorkommt, ab; da hier von den Sünden, also der Uebertretung der göttlichen Gebote die Rede ist, so ist es jedenfalls richtiger, unter ἀπειθεία h. l. den Ungehorsam zu verstehen. — Zu bemerken ist noch, daß im Cod. B. die Worte: ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας ganz fehlen; man könnte sie aus Ephes. V, 5 herübergenommen ansehen; allein da sie nur dieser eine, keineswegs zuverlässige Codex nicht hat, so dürfen sie mit Recht für ächt gehalten werden. — [305]).

305) Die Behauptung Steiger's, daß Lachmann diese Worte in Klammern geschlossen habe, beruht auf einem Irrthum.

Bei den folgenden Worten fragt sich zunächst, worauf die Pronomina: οἷς und τούτοις (so nämlich lesen die Codd. A. B. C. D*. E. 17. 26. 71. 73, weshalb Lachmann es in den Text aufgenommen hat) zu beziehen sind. Man kann entweder beide Pronomina auf υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, oder auch auf den in ἃ liegenden Begriff der Sünden, oder das eine Pronomen auf jenes, das andere auf dieses beziehen. Indessen ist es doch wahrscheinlicher, daß ἐν οἷς auf die Sünden zurückgeht, zumal es dem Ap. P. gebräuchlich ist, περιπατεῖν cum ἐν auf Abstracta zu beziehen: IV, 5. Röm. VI, 4. 2 Cor. IV, 2. und besonders Ephes. II, 2 [306]). Auch liegt es dem Gedankenzusammenhange gemäß dem Ap. offenbar daran, hervorzuheben, daß auch die Colosser einst von jenen Sünden, die sie ertödten sollen, beherrscht gewesen seien. Dann erklärt sich auch das καὶ vor ὑμεῖς leicht; „wie die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας überhaupt in jenen Sünden wandeln, so thatet auch ihr es." Schwieriger scheint es, das ἐν τούτοις zu bestimmen; zwar könnte es tautologisch scheinen, wenn auch dieses Pronomen auf die Sünden bezogen wird, allein die Tautologie würde doch hinlänglich durch die Verschiedenheit der beiden Wörter: περιπατεῖν und ζῆν gehoben; daß P. diese beiden Ausdrücke in einem verschiedenen Sinne gebrauchen konnte, lehrt die Vergleichung der Stelle Gal. V, 25 wo ζῆν und das dem περιπατεῖν entsprechende Wort στοιχεῖν nebeneinandergestellt sind. Während durch περιπατεῖν, wie dort durch στοιχεῖν, das wirkliche, thatsächliche Sichrichten nach der Sünde, den sündlichen Lebenswandel bezeichnen würde, wäre unter ζῆν die innere Lebensgemeinschaft mit den Sünden zu verstehen [307]): „In jenen

306) Calvin: Male Erasmus, qui ad homines retulit, vertens: inter quos, nam de vitiis procul dubio Paulus intellexit.

307) Calvin: Vivere et ambulare inter se differunt, quemadmodum potentia et actus: vivere praecedit, ambulare sequitur. Beza: Distinguntur h. l ambulare et vivere, ita ut hoc posterius

Sünden führtet auch ihr euren Lebenswandel, als ihr denselben innerlich angehörtet." Bei dieser Erklärung bleibt jedoch eins auffallend, nämlich die Erwähnung der *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*, die durchaus überflüssig sein würde, wenn P. mit keinem Worte darauf hinwiese, daß die Colosser früher diesen selbst mitangehört haben. An den entsprechenden Parallelstellen Ephes. II, 2. 3 und V, 6. 7 fehlt eine solche Zurückweisung auf die zuvor genannten *υἱοὶ τ. ἀπ.* nicht. In beiden Stellen bleiben in dem Gedankenfortgange die *υἱοὶ τῆς ἀπ.* nicht unberücksichtigt; dies wäre aber an unserer Stelle der Fall, wenn, wie *ἐν οἷς*, so auch *ἐν τούτοις* auf die vorhergenannten Sünden bezogen wird. Wollte man nun einwenden, *ζῆν* cum *ἐν* lasse sich nicht wohl auf Personen beziehen, so hieße das Schwierigkeiten suchen, wo keine sind, denn wie *ἀναστρέφειν* konnte P. offenbar auch *ζῆν* cum *ἐν* in Beziehung auf Personen gebrauchen. „Unter den Kindern des Ungehorsams leben" aber bedeutet: „als denselben angehörig leben." *Ζῆν* ist in diesem Falle eben so gebraucht, wie in der Phrase: *ζῆν ἐν κόσμῳ* II, 20, statt dessen P. sich auch des Ausdruckes: *ἀναστρέφειν ἐν τῷ κόσμῳ* 2 Cor. I, 11 bedient. So ist denn der Gedanke des Ap. dieser: „In jenen Sünden wandeltet ihr auch damals, als ihr den Kindern des Ungehorsams angehörtet" [308]). Grammatisch ließe sich nun freilich auch umgekehrt *ἐν οἷς* auf

---

indicet naturae habitum, illud vero *ἐνεργείαν* ipsam. Bähr sagt zu unbestimmt: „*ζῆν* und *περιπατεῖν* unterschieden sich wohl so, daß ersteres mehr auf die Gesinnung, letzteres auf den äußern Wandel geht." Mit Unrecht hält Böhmer jene Unterscheidung für gesucht. —

308) Flatt: „In solchen Lastern habt auch ihr ehemals gelebt, da ihr noch unter den Heiden lebtet." An dieser Uebersetzung ist jedoch zweierlei zu tadeln, sowohl, daß Flatt die beiden Ausdrücke *περιπατεῖν* und *ζῆν* durch dasselbe Wort überträgt, als auch, daß er unter *υἱοὶ τῆς ἀπ.* nur die Heiden versteht; vergl. Ephes. II, 2. 3 (*καὶ ἡμεῖς*). Auch Böhmer stimmt mit der gegebenen Erklärung überein. —

die υἱοὶ τ. ἀπ. und τούτοις auf die Sünden beziehen, allein dadurch würde der Gedanke, daß die Coloſſer unter den Kindern des Gehorſams gewandelt haben, zu ſehr gegen den, daß ſie von jenen Sünden beherrſcht worden, zurücktreten, während nach dem Zuſammenhange eben dies Letztere hervorzuheben war.

V. 8—15 ſpricht P. vornehmlich von dem Verhalten der Chriſten zu den Brüdern, indem er ſie auffordert, allen die chriſtliche Gemeinſchaft ſtörenden Sünden zu entſagen und ſich der Liebe und aller daraus herfließenden Tugenden zu befleißigen. — Der Ap. beginnt mit der Aufforderung: V. 8. νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμὸν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν. Die Partikel νυνί ſchließt ſich eng an das vorhergehende: ἐν οἷς — ποτὲ an, ὅτε κ. τ. λ.; vormals lebtet ihr in den Sünden, jetzt aber leget ab ꝛc. Das καί vor ὑμεῖς kann nicht zu ἀπόθεσθε gezogen werden, ſondern es gehört zu ὑμεῖς; der Sinn iſt: wie Andere, ſo auch ihr. Ueber τὰ πάντα bemerkt Winer, es heiße nicht dies oder jenes Alles (Beza: haec omnia), ſondern, wie wir etwa ſagen könnten: „das Geſammte, d. h. die ganze Schlechtigkeit des Charakters"; allein noch paſſender iſt es, zu überſetzen: „das Alles", nämlich ſowohl das Genannte, als auch das Folgende. — Der Ausdruck: ἀπόθεσθε kommt in ähnlicher Verbindung öfter vor: Röm. XIII, 12. Epheſ. IV, 22. 25. Jacob. I, 21. Das Bild iſt von der Kleidung hergenommen, wie das von P. ſonſt in Gegenſatz dazu geſtellte ἐνδύσασθαι zeigt. Die Ausdrücke ὀργή und θυμός finden ſich öfter mit einander verbunden, namentlich Epheſ. IV, 31 (Röm. II, 8); beide bezeichnen den gegen einen Andern feindſelig gerichteten Gemüthsaffect, doch mit dem Unterſchied, daß der erſtere mehr auf das Hervortreten deſſelben, der andere mehr auf den innern Zuſtand hinweiſt. — Das Wort κακία bezeichnet im Allgemeinen die Schlechtigkeit, hier aber iſt es ſpecieller in der Bedeutung von nocendi cupiditas zu neh-

men [309]). Im Verhältniß zu den beiden erſten Begriffen bezeichnet dieſer noch mehr den innern Habitus; ſo geht P. demnach von dem mehr Aeußerlichen zu dem Innerlichen fort. — Während ſich nun dieſe drei Ausdrücke auf das Verhältniß zu den Brüdern beziehen, ſcheinen die beiden folgenden darüber hinauszugehen; das Wort *βλασφημία* wird gewöhnlich von der Läſterung gegen Gott gebraucht und *αἰσχρολογία*, welches im N. T. nur hier vorkommt, bezeichnet das Ausſprechen ſolcher Worte und Reden, die der Zucht und Sitte widerſtreiten; allein jenes findet ſich auch nicht ſelten in Beziehung auf Menſchen gebraucht: 1 Cor. IV, 13. Röm. III, 8. Tit. III, 2, und ſo läßt ſich *αἰσχρολογία* auch wohl von dem Ausſprechen unzüchtiger Worte gegen den Nächſten verſtehen. Doch iſt es allerdings möglich, daß P. ſich bei dieſen Worten, namentlich bei dem letztern, nicht in den vorhin bezeichneten Gränzen hält. Die Worte: *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* ſchließen ſich den beiden letztern Ausdrücken an; ob aber Paulus ſie unmittelbar mit dem Zeitworte, oder mit *αἰσχρολογία* verbunden gedacht habe, ſo daß etwa ein *ἐκπορευομένην* zu ergänzen wäre, läßt ſich ſchwerlich beſtimmen [310]). Wenn einige Autoritäten (die äthiop. und arab. Verſ., Vigil., Ambroſiaſter, Cod. G. und Boern.) *μὴ ἐκπορευέσθω* vor *ἐκ* liefern, ſo iſt dies offenbar aus Epheſ. IV, 29 entlehnt, wo es heißt: *πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω.* —

309) Calvin: Significat hoc verbo animi pravitatem, quae humanitati et aequitati est opposita, et malignitas vulgo nuncupatur. Zu eng faßt Theophylact den Begriff, wenn er ihn durch *μνησικακία* umſchreibt.

310) Unrichtig iſt jedenfalls die Meinung Böhmer's, P. füge *ἐκ τοῦ στόματος* hinzu, um anzudeuten, er meine eine ſolche Schandrede, die nicht von andern Bekennern Jeſu herrühre, ſondern aus dem Munde der Col. hervorkomme. Denn das verſteht ſich ja von ſelbſt, daß P. die Col. nicht auffordern konnte, eine Schandrede, die aus Anderer Munde hervorging, abzulegen. —

Den bisherigen Aufforderungen fügt P. noch V. 9 hinzu: *μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους*: lüget nicht Einer gegen den Andern; ſtatt *εἰς* ſteht ſonſt auch in demſelben Sinne der Dativ: Apg. V, 4. Speciell an Verläumdung zu denken, wie einige Ausleger wollen, dazu iſt kein Grund vorhanden. Calvin: Quum mentiri prohibet, damnat quamlibet versutiam et omnes malas fallendi artes. Die Unangemeſſenheit der Lüge für den Chriſten begründet Theophylact paſſend durch die Worte: *Χριστὸν ἐνδυσάμενοι, τὸν εἰπόντα: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια*; einen andern, wiewohl hiemit zuſammenhängenden, Grund giebt P. ſelbſt an: Epheſ. IV, 25: *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη*. —

An die Imperativſätze knüpfen ſich zwei einander entſprechende Participialſätze an: *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ* und V. 10: *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. Jedenfalls ſind die Participien als ſolche aufzufaſſen und nicht für Imperative zu nehmen; allein im Verhältniß zu den vorhergehenden Imperativen laſſen ſich ſich entweder ſo verſtehen, daß dadurch ein Früheres oder ein Fortdauerndes [311]) bezeichnet wird; der erſtern Meinung iſt unter Andern Beza: ponuntur haec participia *αἰτιολογικῶς*, in dieſem Falle geben ſie demnach den Grund an, der die Chriſten zur Vermeidung der genannten Sünden verpflichtet: „Nachdem ihr ausgezogen habt". Zur Begründung dieſer Erklärung hat man theils die Aoriſtform der Verben, theils auch die Stelle II, 11, nach welcher die *ἀπέκδυσις* als ein bereits geſchehener Act bezeichnet werde, angeführt; allein der Gebrauch jener Form beweiſt nichts, weil das Part. Aor., zumal da die vorhergehenden Imperative *νεκρώσατε* und *ἀπόθεσθε* gleichfalls im Aoriſt ſtehen, recht wohl bei einer

311) Nicht genau iſt es, wenn Flatt ſagt: „Man kann dieſe Worte auch ſo nehmen, daß ſie ſich auf das beziehen, was ſie in der Zukunft thun ſollen."

fortdauernden Handlung gesetzt werden kann; vergl. 1 Petr. V, 6. 7., wo nach ταπεινώθητε ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ die Worte πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν zu übersetzen sind: „indem ihr alle eure Sorge auf ihn werfet". Eben so wenig ist der zweite Grund haltbar, denn es liegt im Wesen des Christenthums begründet, daß die ἀπέκδυσις des alten Menschen ꝛc. für den Gläubigen sowohl als ein einzelner, vergangener Act, als auch als eine fortdauernde Thätigkeit betrachtet werden kann. Da P. nun den Grund, warum die Colosser zur Ertödtung des sündlichen Lebens verpflichtet seien, bereits in dem Vorhergehenden angegeben hat, da er sich hier auf dem Gebiete der Ermahnung befindet und Ephes. IV, 22. 23 das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen als eine fortdauernde Handlung bezeichnet wird, so ist es richtiger, der zweiten Auffassung folgend zu übersetzen: „indem ihr den alten Menschen auszieht". Durchaus zweckmäßig ist es, daß P., nachdem er die Colosser zur Vermeidung einzelner Sünden ermahnt hat, auf das Allgemeine hinweist, ohne welches auch jenes niemals — wenigstens nicht im christlichen Sinne — vollendet werden kann. — Die Phrase ἀπεκδύεσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον findet sich im N. T. nur hier; Ephes. IV, 22 steht statt dessen: ἀποτίθεσθαι τὸν παλ. ἄνθρ.

Unter ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ist der Mensch, sofern er ἐν κόσμῳ ζῶν, δελουλώμένος ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας ist, zu verstehen. Unrichtig sagt Bengel, das concretum sei hier gesetzt für das abstractum: also ὁ παλ. ἄνθρ. für ἁμαρτία; obwohl die meisten Ausleger ihm beistimmen[312]). Der Ap. denkt sich vielmehr darunter den Menschen selbst, der umgewandelt und ein neuer werden muß. Das Bildliche und Uneigentliche

312) Theophylact: τὸν παλ. ἄνθρωπον· τὴν διεφθαρμένην προαίρεσιν; Calvin: pravitatem nobis ingenitam; damit im Wesentlichen übereinstimmend sagt Bähr: „Der alte Mensch ist das, was P. auch wohl σῶμα τῆς ἁμαρτίας oder τῆς σαρκὸς nennt." —

liegt nicht ſowohl in dieſem Ausdrucke an und für ſich, als in der Verbindung deſſelben mit ἀπεκδύεσθαι oder ἀποτίθεσθαι[313]). Dieſer alte Menſch wird Epheſ. IV, 22 näher ſo beſtimmt: ὁ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, woraus zur Genüge hervorgeht, daß ὁ ἀνθρ. παλ. nicht = ἁμαρτία iſt. Da dem παλαιὸς ἀνθρ. ſowohl der νέος als auch der καινὸς ἄνθρωπος gegenüberſteht, ſo folgt daraus, daß παλαιός in dieſer Verbindung „alt" heißt, nicht nur in Beziehung auf die Zeit, ſondern auch in Beziehung auf die Beſchaffenheit. Zur Verſtärkung fügt P. noch die Worte: σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ hinzu; unter den πράξεις ſind die Handlungen, als Manifeſtationen des alten Menſchen zu verſtehen; den allgemeinen Begriff zu ſehr beſchränkend wäre es demnach, dabei nur an die äußerlichen Thaten zu denken, vielmehr ſind auch die innern Thätigkeiten mit hinzuzudenken. — Wie die Chriſten den alten Menſchen ausziehen ſollen, ſo ſollen ſie andrerſeits den neuen Menſchen anziehen.

Der neue Menſch wird von P. als ὁ νέος sc. ἄνθρωπος bezeichnet, wogegen er ſich Epheſ. IV, 24 des Ausdrucks: ὁ καινὸς ἄνθρωπος bedient. Wie verhalten ſich dieſe beiden Ausdrücke zu einander? Der Begriff νέος wird zunächſt im Gegenſatz gegen dasjenige, was eine lange Dauer ſeiner Exiſtenz gehabt hat, gebraucht, und bezeichnet demnach dasjenige, was vor nicht langer Zeit entſtanden iſt, ſo z. B. Matth. IX, 17 οἶνος νέος, Wein, der vor nicht langer Zeit gekeltert iſt; dann aber kann es im Verhältniß zu etwas Früherem, das als ein Altes gilt, das Spätere überhaupt bezeichnen, ſo lange nämlich dieſes Spätere nicht durch noch Späteres ſelbſt wieder als ein Altes erſcheint, ſo wird der Bund,

313) Einige, beſonders ältere, Ausleger finden bei dieſem Ausdrucke eine Anſpielung auf die Taufe, welche Symbol der innern Wiedergeburt iſt; allein unpaſſend, da P. hier nicht von einem einzelnen vergangenen Acte redet. —

der durch Christus geschossen ist, im Verhältniß zu dem frühern durch Moses geschlossenen Hebr. XII, 24 διαθήκη νέα genannt; endlich schließt sich an den Begriff: „jung, frisch, neuentstanden" der des guten, kräftigen, gesunden Zustandes an, und νέος kann daher auch da gebraucht werden, wo das Neue zugleich als ein kräftig Gesundes, im Gegensatz gegen ein Veraltetes, durch Alter Verderbtes bezeichnet werden soll; in diesem Sinne steht νέος, 1 Cor. V, 7, wo P. sagt, daß die christliche Gemeinde ein νέον φύραμα sein solle. Das Wort καινός wird nun zwar auch nicht selten in Beziehung auf die Entstehung gebraucht, wie Matth. XXVII, 60 das Grab, worein Christus gelegt ward, ein μνημεῖον καινόν genannt wird, offenbar, weil es nicht lange Zeit zuvor erst gebauet war, doch geschieht dies nur dann, wenn der Gegenstand noch nicht gebraucht worden (ἄσκὸς καινός Matth. IX, 17), sich also noch in seinem ursprünglichen guten Zustand befindet; sodann wird καινός im Verhältniß zu einem früheren von demjenigen gebraucht, was früher in der Art noch nicht gewesen ist, sowohl im guten als im schlimmen Sinne, so διδαχὴ καινή Mark. I, 27. Apg. XVII, 19; endlich aber steht es im Gegensatz zu dem, was als ein Früheres in einem schlechten Zustand sich befand und bezeichnet demnach den guten Zustand eines später Entstandenen; so οὐρανὸς καινός 2 Petr. III, 13. — So ergiebt sich denn, daß in νέος die Beziehung auf die Entstehung, in καινός die Beziehung auf die Beschaffenheit die vorherrschende ist; darnach ist der Unterschied zwischen ἄνθρωπος νέος und ἄνθρωπος καινός dahin zu bestimmen, daß unter jenem der Mensch, sofern er aus einem früheren Zustand in einen spätern, unter diesem dagegen, sofern er aus einem schlimmen Zustande in einen guten versetzt worden, zu verstehen ist; beides steht im Gegensatz zu dem ἄνθρωπος παλαιός, indem das Wort παλαιός sowohl auf ein Früheres überhaupt, als auch auf einen früheren, schlechten Zustand hinweist. Der ἄνθρ. καινός kann demnach zugleich ein ἄνθρωπος νέος sein,

ſofern ſein gegenwärtiger Zuſtand als ein ſpäter entſtandener zu betrachten iſt, und wiederum kann umgekehrt der ἄνθρ. νέος als ἄνθρ. καινός bezeichnet werden, ſofern hervorgehoben werden ſoll, daß ſein gegenwärtiger Zuſtand im Verhältniß zu dem früheren von guter, trefflicher Beſchaffenheit iſt. Wie der Ap. nun hier den Ausdruck ἄνθρωπος νέος gefaßt habe, das muß ſich aus dem hinzugefügten: ἀνακαινούμενον ergeben. Willkürlich würde es ſein, wollte man dies Partic. Präſ. als Part. Perf. faſſen, und demnach (mit de Wette) überſetzen: „der erneuert iſt"; es iſt vielmehr zu überſetzen: „der erneuert wird". Offenbar alſo verſteht P. unter dem ἄνθρωπος νέος hier nicht den ἄνθρωπος καινός, ſondern vielmehr den Menſchen, ſofern er immer mehr ein ἄνθρωπος καινός wird, d. h. ſofern er aus dem frühern Zuſtand, in welchem es mit ihm immer ſchlechter ward (τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, wo φθειρόμενον nicht = ἐφθαρμένον zu nehmen iſt), in einen ſpäteren Zuſtand verſetzt worden iſt, in welchem es mit ihm immer beſſer wird, er alſo zu dem vollendeten Zuſtand der καινότης immer mehr heranreift. Der Chriſt iſt im Verhältniß zu ſeinem früheren Zuſtand jedenfalls ein ἄνθρωπος νέος, in Beziehung auf die καινότης aber kann er auf eine zweifache Weiſe betrachtet werden; entweder, wie er als in Chriſto gerechtfertigt vor Gott eine κτίσις καινή iſt, in welcher das Alte durchaus vergangen iſt, er alſo geradezu ἅγιος genannt werden kann; oder auch, wie er ſich in dem geſchichtlichen Verlaufe ſeines Lebens zeigt, als ein auf dem Wege zur Heiligkeit Begriffener, der in fortgeſetzter Entwickelung dem ihm vorgeſteckten Ziele immer näher kommt. Wo P. ihn geradezu den ἄνθρωπον καινόν nennt, geht er von der erſtern, wo er ihn als einen ἄνθρωπον ἀνακαινούμενον bezeichnet, dagegen von der zweiten Betrachtungsweiſe aus und eben dieſes iſt hier der Fall. — Bei dem Worte ἀνακαινούμενος darf jedoch auch das ἀνα nicht überſehen

werden, dieſe Präp. weiſet in der Zuſammenſetzung entweder auf ein Aufſteigen in die Höhe, oder auf Zurückkehren in einen früheren Zuſtand hin. In dem letztern Sinne iſt ſie mit *καινόω* verbunden, ſo daß *ἀνακαινόω* i. q. renovare i. e. „in den frühern guten Zuſtand wieder zurückführen" iſt. Paulus ſetzt demnach bei dem Gebrauch dieſes Ausdrucks voraus, daß der Menſch ſich urſprünglich in einem guten Zuſtand befunden habe, aus dieſem hernach herausgetreten iſt und als Chriſt allmälig wieder in denſelben zurückkehrt [314]). Daß unter dieſem früheren guten Zuſtand des Menſchen ſeine urſprüngliche Vollkommenheit zu verſtehen ſei, bedarf keiner weitern Nachweiſung. — Als Ziel des *ἀνακαινοῦσθαι* wird die *ἐπίγνωσις* angegeben, welche *ἐπίγνωσις* darunter zu denken ſei, zeigt II, 2. Daß P. gerade dieſe hier hervorhebt, mag ſeinen Grund in der Polemik gegen die Irrlehrer haben; um aber zugleich die Norm, gemäß welcher die Erneuerung geſchehen ſoll, anzugeben, fügt P. die Worte: *κατ' εἰκόνα*

---

314) Dieſe Erklärung kommt im Weſentlichen mit der von Bähr gegebenen überein; nur daß Bähr die Begriffe *νέος* und *καινός* zu ſcharf gegen einander abgränzt, ohne anzudeuten, wie dieſelben in einander übergehen; daher er es verkennt, daß der *ἄνθρωπος καινός* auch als *ἄνθρωπος νέος* bezeichnet werden kann, ſofern er nämlich aus einem früheren Zuſtande gleichſam herausgeboren iſt; auch iſt es unrichtig, wenn Bähr *καινός* und *ἀνακαινούμενος* als gleichbedeutend nimmt; ſo wie, wenn von ihm geſagt wird, das *ἀνανεοῦσθαι* gehe dem *ἀνακαινοῦσθαι* nothwendig voraus, da vielmehr Beides zuſammenfällt. — Böhmer erklärt die Stelle, ohne die Begriffe gehörig zu ſcheiden; daher kommt er denn dazu, dem Ap. den Gedanken zuzuſchreiben, daß die Denkungsweiſe, die durch den heiligen Geiſt ihren Urſprung bekommen, erneuert wird; allein jene Denkungsweiſe iſt doch wohl als von dem heil. Geiſte entſprungen, eine gute, die einer Erneuerung nicht mehr bedarf. Inſofern hat auch Steiger Recht zu behaupten, daß wir nirgends einen Gedanken finden, wie den, daß der neue Menſch täglich erneuert werde; übrigens leidet Steiger's eigne Erklärung an Unklarheit, was ſeinen Grund darin hat, daß er die Begriffe *ἄνθρ. νέος* und *ἄνθρ. καινός* nicht unterſcheidet. —

τοῦ κτίσαντας αὐτόν hinzu; als Subject, zu κτίσαντος iſt nicht Chriſtus, ſondern Gott zu denken, wie dies Epheſ. IV, 24 beſtätigt; αὐτόν i. e. τὸν ἄνθρ. νέον, der neue Menſch iſt geſchaffen von Gott d. h. Gott iſt es, der den Menſchen aus ſeinem früheren Zuſtand in den ſpätern, in welchem er von Tage zu Tage erneuert wird, verſetzt. Die Bedeutung des κατ' εἰκόνα wird deutlich durch die Worte Calvin's: Hinc discimus, tum quis finis sit regenerationis nostrae h. e. ut deo reddamur similes, ac in nobis reluceat ejus gloria, tum quae sit dei imago: nempe totius animae rectitudo et integritas, ita ut homo sapientiam dei, justitiam et bonitatem, quasi speculum repraesentet. Daß Paulus bei den hier gebrauchten Ausdrücken an die Schöpfungsgeſchichte anſpielt, iſt unverkennbar. —

Faßt man V. 9 und 10 zuſammen, ſo liegt in denſelben eine Beſtätigung der in dem Weſen des Chriſtenthums begründeten Ueberzeugung, daß zum Eintritt in das Reich Gottes nicht eine Beſſerung im Einzelnen, ſondern ein wirkliches Neuwerden des Menſchen erforderlich iſt. Die πολιτεία προτέρα (wie Theodoret den Ausdruck ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος erklärt) bedarf nicht nur der Aushülfe, ſondern der gänzlichen Umkehr. Der Begriff der Beſſerung iſt demnach zur Bezeichnung des Uebertritts aus der Welt in das Reich Gottes durchaus ungenügend; er findet vielmehr ſeine paſſende Stelle nur innerhalb eines jener beiden Gebiete des menſchlichen Lebens. —

Als nähere Beſtimmung des neuen, nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Menſchen, werden V. 11 die Worte: ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός· hinzufügt. P. ſtellt hier mehrere Gegenſätze auf, von denen er ſagt, daß ſie in dem neuen Menſchen nicht vorkommen, indem die Chriſten ihrem innern Weſen nach in Chriſto einander gleich ſind, ſo daß jeder von ihnen daſſelbe Bild darſtellt, welches in dem andern

erſcheint. Ὅπου bezieht ſich auf τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον ꝛc. und gehört eng mit ἔνι zuſammen; ἔνι iſt ioniſche Form für ἐν und wird, ohne daraus contrahirt zu ſein, für ἔνεστι geſetzt, wie ἔπι für ἔπεστι Gal. III, 28. Jacob. I, 17. (ſ. Buttmann's gr. Gr. II, 299); es iſt hier mit Nachdruck geſetzt, und ſteht nicht = ἐστίν (wie Bähr meint): „wo nicht darin iſt" i. e. worin nicht iſt; der Sinn iſt: Der neue Menſch iſt ſeinem innern Weſen nach weder ein Grieche, der im Gegenſatz ſteht gegen den Juden, noch ein Jude, der im Gegenſatz ſteht gegen den Griechen; in dem neuen Menſchen iſt jener Unterſchied nicht vorhanden. Bei dieſem erſten Gegenſatze [315]): Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος iſt nicht der Unterſchied der Nationalität an ſich gemeint, ſondern nur ſofern dieſelbe eine verſchiedene Werthſchätzung des Menſchen begründet. Das Wort Ἕλλην bezeichnet hier weder nur den in Griechenland Gebornen, noch auch den Heiden überhaupt; vielmehr ſoll hier der Gegenſatz der griechiſchen Bildung gegen die jüdiſche hervorgehoben werden [316]), es iſt unter jenem Ausdrucke demnach Jeder gemeint, der unter dem Einfluſſe griechiſcher Sprache und Sitte ſtand. Derſelbe Gegenſatz iſt auch Gal. III, 28 erwähnt. Der zweite Gegenſatz, den der Ap. als für den Chriſten aufgehoben bezeichnet, iſt der zwiſchen der περιτομή und ἀκροβυστία; dieſer entſpricht dem vorigen nicht ganz; die περιτομή correſpondirt

315) In mehreren Autoritäten, namentlich den Codd. D** E. F. G. Auguſt. Pelag. ꝛc. findet ſich als erſter Gegenſatz: ἄρσεν καὶ θῆλυ; dieſe Worte ſind jedoch wahrſcheinlich aus Gal. III, 28 hergenommen.

316) Für die Meinung, daß unter Ἕλλην die Heiden überhaupt zu verſtehen ſeien, beruft ſich Böhmer unbegreiflicher Weiſe auf Joh. VII, 35 und auf die Schriften Juſtin's, Tatian's u. A., welche λόγοι πρὸς Ἕλληνας genannt wurden. Ganz grundlos iſt die Erklärung von Chryſoſtomus: Ἕλλην, τουτέστι, προσήλυτος, καὶ Ἰουδαῖος, τουτέστιν, ἐκ προγόνων.

zwar dem Ἰουδαῖος vollkommen, allein die ἀκροβυστία geht über den Begriff des Ἕλλην hinaus, indem nicht nur die Hellenen, sondern auch die βάρβαροι der ἀκροβυστία angehörten; dies scheint auch der Grund zu sein, warum P. βάρβαρος und Σκύθης noch hinzufügt. Einige Codd. D**. E. F. G. und mehrere Uebersetzungen setzen zwischen βάρβαρος und Σκύθης — offenbar der Gleichmäßigkeit wegen — ein καί; allein mit Unrecht, da diese beiden Begriffe gar nicht in einem ähnlichen Gegensatze zu einander stehen, wie die vorher zusammengeordneten Begriffe; warum P. dem βάρβαρος den Σκύθης hinzufügt, erhellt aus der Bemerkung des Grotius: Crescit oratio, nam inter barbaros barbarissimi erant Scythae. Die Scythen waren gerade durch ihre Rohheit im Alterthume berühmt [317]). — Während in dem Gegensatz: Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος auf den Unterschied in der Bildung hingedeutet ist, hebt der Gegensatz: περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία den Unterschied des religiösen Lebens hervor. Der letzte Gegensatz, den Paulus anführt, ist der zwischen δοῦλος und ἐλεύθερος. Die meisten Autoritäten liefern auch hier kein καί; nur dieselben, bei denen sich zwischen den vorhergehenden Worten ein καί findet, so wie der Cod. A, (weshalb auch Lachmann dies zweite καί in den Text aufgenommen hat) haben dasselbe auch hier, allerdings würde es hier passend sein, allein nothwendig ist es auch hier nicht. Die Rede gewinnt vielmehr — wie Böhmer mit Recht bemerkt — durch die Auslassung desselben an Lebhaftigkeit. Dieser letzte Gegensatz war, wie bekannt, im Alterthume von großer Wichtigkeit und Bedeutung; aber auch dieser, die Zwiespaltigkeit des häuslichen und bürgerlichen Lebens bezeichnende, Gegensatz gilt nichts in Beziehung auf den neuen Menschen. — So ist demnach

317) Josephus (contra Apion. lib. II, 37) sagt von den Scythen: φόνοις χαίροντες ἀνθρώπων, καὶ βραχὺ τῶν θηρίων διαφέροντες.

der Gedanke des Ap. dieſer: Für den Chriſten iſt jeder Unterſchied des Volkes und Standes aufgehoben; Alle, ſo verſchieden ſie auch ihrem natürlichen Stande nach ſein mögen, ſind in Chriſto Eins: Gal. III, 28; oder wie P. hier ſagt: Chriſtus iſt τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν, d. h. Chriſtus bildet das Ein und All der Chriſten, er iſt der Mittelpunkt des Lebens, auf den ſich Alles bezieht und von dem Alles ausgeht, das einige Princip des neuen Menſchen. Statt τὰ πάντα leſen A. C. 17, 80 u. a. bloß πάντα, allein τὰ πάντα iſt bezeichnender; ἐν πάσιν iſt als Mascul. zu faſſen, der Apoſtel fügt es hinzu, um darauf hinzuweiſen, daß bei Allen, ſie mögen nun Juden oder Griechen ꝛc. ſein, Chriſtus Alles iſt, ſo daß alſo die in den irdiſchen Verhältniſſen begründeten Gegenſätze in Beziehung auf das religiöſe Leben von keiner Bedeutung ſind und für dieſes alſo auch keine Unterſchiede begründen können [318]). Daraus folgt, daß alle Chriſten, wenn ſie ihrer natürlichen Stellung nach auch den verſchiedenſten, im Gegenſatz zu einanderſtehenden, Lebenskreiſen angehören, doch Eins ſind, da ihr neues Leben allein in Chriſto gegründet iſt. Demnach ſind ſie verpflichtet, in brüderlicher Einigkeit und Liebe zu leben. So knüpfen ſich die folgenden Ermahnungen des Ap. auf eine natürliche Weiſe durch die Partikel οὖν an das Vorhergenhede an [319]):

---

318) Offenbar unrichtig iſt die Auffaſſung, welche ſich bei Chryſoſtomus und Theophylact neben der gewöhnlichen findet; indem Chryſoſtemus ſagt: τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός· τουτέστι, πάντα ὑμῖν ὁ Χριστὸς ἔσται (beſſer: ἐστί) καὶ ἀξίωμα, καὶ γένος καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῶν αὐτός· ἢ ἕτερόν τί φησιν, ὅτι πάντες Χριστὸς εἷς ἐγένεσθε, σῶμα αὐτοῦ ὄντες. —

319) Michaelis: „Wenn in der chriſtlichen Kirche aller Unterſchied des Volkes oder Standes in Abſicht an unſer Anrecht an Gott aufgehoben iſt, und wir als einer mit Chriſto betrachtet werden, ſo fällt alle Urſache zur Trennung weg, und wir ſind auf das ſtärkſte zu

V. 12: ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν. — Die Worte: ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι können entweder als Adjective zu ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, oder als diesem coordinirte Substantive (der Bedeutung nach) angesehen werden. Bengel erklärt: ἐκλεκτοί electi, hoc instar substantivi: epitheta, sancti et amati [320]). Allein natürlicher ist die andere Auffassung, da auch das erste Wort seiner Form nach ein Adjectiv ist: ἐκλεκτοί sind die Christen, sofern sie von Gott auserwählt sind, wie es früher die Juden in vorbildlicher Weise waren; falsch ist es, ἐκλεκτοί für gleichbedeutend mit ἀγαπητοί zu nehmen. Der Christ ist sich dessen recht wohl bewußt, daß er nicht durch sich selbst aus der Gemeinschaft der Welt in das Reich des Heilandes versetzt ist, sondern durch die Gnade Gottes, die ihn ohne sein Verdienst erwählt hat [321]). Dem Ausdrucke

---

allen Pflichten der Liebe verbunden." Mit Unrecht bestreitet Böhmer diese Verbindungsweise, denn, wenn er gleich darin Recht hat, daß das ἐνδύσασθε sich auf ἐνδυσάμενοι τὸν νέον zurückbezieht, so wird jene Folgerung aus diesem doch eben durch das V. 11 Bemerkte, wodurch die Beschaffenheit des νέος angegeben wird, begründet.

320) Auf dieselbe Auffassung deutet die Interpunktion bei Griesbach und Lachmann: wogegen Luther übersetzt: „Als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten", womit auch Böhmer übereinstimmt. Am meisten gegen sich hat die Meinung Steiger's, daß ἅγιοι als Substantiv zu betrachten sei, welches durch ἐκλ.- und ἠγ. näher bestimmt ist, sowohl rückwärts als vorwärts.

321) Mit Recht sagt Bähr: „Die Beziehung auf den göttlichen Rathschluß der Erwählung, läßt sich nicht, ohne der apostolischen Lehre zu nahe zu treten, auf die Seite schieben." Solche Cautel, wie Böhmer hinzufügt, indem er sagt: „Das ἐκλέγειν von Seiten Gottes war basirt auf seiner Präscienz, daß die Col. während ihrer irdischen Existenz an die Messiaswürde seines Sohnes glauben und eifrig nach der Heiligkeit streben würden, weil sonst das ἐκλέγειν Willkür gewesen sein würde", ist nicht in dem unmittelbaren Bewußtsein des

ἐκλεκτοὶ schließt sich auf natürliche Weise: ἅγιοι an, denn durch die Erwählung wird der Christ Gott geweiht, also ein ἅγιος; s. übrigens zu I, 2. Ist nun aber der Christ durch Gottes Gnade dem innern Zusammenhange mit der Gott entfremdeten, profanen Welt entnommen, so ist er dadurch zugleich ein ἠγαπημένος geworden d. i. ein solcher, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht, der ein Gegenstand seiner väterlichen Liebe ist. Mit dem Begriff der Erwählung verbunden steht ἠγαπημένος auch Thessal. I, 4 und 2 Thessal. II, 13. So folgen diese Ausdrücke auf eine passende Weise auf einander [322]). Den ganzen Zwischensatz ὡς — — — ἠγαπημένος schiebt P. ohne Zweifel deshalb zwischenein, um seiner Ermahnung dadurch einen größeren Nachdruck zu geben, denn nichts ist so geeignet, den Christen zur Liebe gegen die Brüder zu bewegen, als gerade das Bewußtsein der Liebe Gottes, deren er sich zu erfreuen hat; vergl. 1 Joh. IV, 11. Dieses Bewußtsein sollte auch die Colosser zu den Liebeserweisungen, die P. in den folgenden Worten bezeichnet, antreiben. Als die erste Liebeserweisung nennt P. σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ; τὰ σπλάγχνα bezeichnet zunächst: „die edleren Eingeweide"; dann steht es tropisch für „Herz, Sinn, Gemüth", so 1 Joh. III, 17 und endlich für die „im Herzen wohnenden Liebe", so 2 Cor. VII, 15 und vornehmlich Phil. II, 1: σπλάχνα καὶ οἰκτιρμοί; wie hier mit einem Genitiv verbunden findet es sich: Luc. I, 78: σπλάγχνα ἐλέους, worunter die Liebe, die sich in Erbarmung beweist, zu verstehen ist. Das Wort οἰκτιρμός von οἰκτείρω bezeich-

---

Christen von der göttlichen Gnade, sondern in der Reflexion über das Verhältniß der Allmacht Gottes zu der menschlichen Freiheit begründet; wobei nur noch zu bemerken, daß der Ap. Paulus wenigstens dieser Cautel nirgends das Wort redet. —

322) Bengel: Ordo verborum exquisite respondet ordini rerum: electio aeterna praecedit sanctificationem in tempore: sanctificati sentiunt amorem et deinceps imitantur. —

net das Leidtragen über das Unglück des Andern (ſelbſt bei dem Ausdrucke: ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν iſt dieſer Begriff feſtzuhalten); σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ iſt demnach die Liebe, die ſich durch das Mitgefühl mit den Leiden Anderer erweiſt, oder die barmherzige Liebe. Zu bemerken iſt, daß ſtatt der gewöhnlichen Lesart οἰκτιρμῶν die Codd. A. C. D**. E. F. G. 17. 31. u. a. den Singular haben, der auch von Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen iſt. Die Aenderung des Singulars in den Plural erklärt ſich leicht daraus, daß P. ſich ſonſt des Plurals bedient. — Das folgende Wort χρηστότης, welches urſprünglich die Tauglichkeit oder Güte einer Sache bezeichnet, kommt im N. T. in einem weitern und engern Sinne vor, nach jenem bedeutet es allgemein quod bonum et rectum est: Röm. III, 12; nach dieſem entſpricht es dem lateiniſchen benignitas: Röm. II, 4. XI, 22. In dieſer Bedeutung iſt es auch hier zu nehmen. — Unter ταπεινοφροσύνη iſt hier die Demuth im Verhältniß zu den Brüdern gemeint [323]); als chriſtliche Tugend ſteht ſie im Gegenſatz ſowohl zu der Selbſterhebung über Andere, als auch zu der knechtiſchen Selbſterniedrigung, in welcher der Menſch ſich zum Werkzeuge der Launen des Andern herabwürdigt; ſie beruht wie auf dem Gefühl von der eignen Werthloſigkeit vor Gott, ſo auch auf dem Bewußtſein der Würde, die der Nächſte durch die Gnade Gottes beſitzt, Phil. II, 3: τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι προέχοντας ἑαυτῶν. — Wie σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ und χρηστότητα als verwandte Begriffe eng zuſammengehören, ſo auch die beiden folgenden Begriffe: πραότητα und μακροθυμίαν, durch welche die Geſinnung bezeichnet wird, die ſich nicht reizen oder zum Zorn verleiten läßt, nur daß

323) Ganz ohne Grund will Böhmer die ταπεινοφροσύνη hier von dem Verhältniß zu Gott verſtanden wiſſen. Außer der Stellung, die dieſes Wort hier einnimmt, ſpricht auch die Parallelſtelle Epheſ. IV, 2 auf das entſchiedenſte dagegen.

in dem letztern die Unermüdlichkeit in der Ertragung des von Andern zugefügten Unrechts mehr hervortritt. —

An die Aufforderung, Sanftmuth und Langmuth sich anzueignen, schließt sich V. 13 ein Participialsatz an: *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων, καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν· καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτω καὶ ὑμεῖς.* Dieser Satz enthält nicht eine bloße Wiederholung des vorigen Gedankens, sondern eine Weiterführung desselben, indem er näher bestimmt, wie sich die *πραότης* und *μακροθυμία* zu erweisen habe. Das *ἀνέχεσθαι ἀλλήλων* entspricht der *πραότης* und *μακροθυμία*, indem es das ruhige Erdulden der Kränkungen bezeichnet. In dem *χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς* liegt die Weiterführung des Gedankens, denn „vergeben" heißt nicht bloß so viel als „sich nicht zur Rache reizen lassen", sondern es drückt vielmehr das Bewahren der ungetrübten Liebe aus; *ἀνέχεσθαι* bezeichnet mehr das passive, *χαρίζεσθαι* mehr das active Verhalten der Liebe bei Beleidigungen [324]). — Nicht zu übersehen ist, daß P. sich der Worte: *ἀλλήλοις* und *ἑαυτοῖς* bedient, wodurch er darauf hindeutet, daß auch unter den Christen gegenseitige Kränkungen stattfinden können, daß aber in Beziehung auf diese auch gegenseitige Duldung und Vergebung geübt werden solle. Daß diese uneingeschränkt in allen Fällen angewendet werden müsse, hebt P. durch die Worte: *ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν* hervor. Das Wort: *μομφή* findet sich im N. T. nur hier, es ist = *μέμψις* (was sich in D*. E. wirklich findet, während F. G. *ὀργήν* lesen): „Wenn Einer gegen irgend Einen eine Klage hat", i. e. sich über ihn zu beschweren hat. Calvin: **Hoc significat, ne justas quidem secundum hominem ultiones esse persequendas.**

---

324) Bengel giebt den Unterschied nicht richtig an, wenn er sagt: *ἀνεχόμενοι*: in offensis praesentibus, *χαριζόμενοι*: offensas praeteritas; denn das *χαρίζεσθαι* soll auch stattfinden in Bezug auf gegenwärtige Beleidigungen. —

Um dieſe Aufforderung zu verſtärken und das Richtmaß anzugeben, nach welchem ſich die Chriſten in dieſen Fällen zu richten haben, weiſet P. auf Chriſtus hin: „Wie Chriſtus euch vergeben hat, ſo ſollt auch ihr euch unter einander vergeben.“ Denſelben Gedanken ſpricht P. Epheſ. IV, 32 aus, nur daß dort das χαρίζεσθαι Gott (ἐν Χριστῷ) beigelegt wird. Die Vergleichungspartikel καθώς iſt in ihrem urſprünglichen Sinne feſtzuhalten, und nicht durch si quidem zu erklären; καί dient zur ſtärkern Hervorhebung, wofür wir: „ja auch“ ſagen würden. Statt ὁ Χριστός leſen die Codd. A. D*. F. G. ὁ κύριος, was auch Lachmann in den Text geſetzt hat; der Sinn bleibt derſelbe, da unter ὁ κύριος Chriſtus zu verſtehen wäre. Zu οὕτω καὶ ὑμεῖς ergänzt ſich aus ἐχαρίσατο leicht: χαρίζεσθε ἑαυτοῖς. Wenn einige Codd. D**. E. F. G. ποιεῖτε hinzufügen, ſo giebt ſich dies leicht als ein Gloſſem zu erkennen.

Den bisherigen Ermahnungen fügt P. V. 14 die allgemeinere Aufforderung zur Liebe hinzu: ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Offenbar lag dem Ap. bei dieſen Worten noch das ἐνδύσασθε im Sinne, daher er unmittelbar daran anknüpft, ſo daß der Participialſatz als ein rein parenthetiſcher Satz erſcheint; ἐπί hat hier wie Luc. XXVI, 16 die Bedeutung des Hinzukommens (ähnlich Epheſ. VI, 16): „zu dem Allen“; unter dieſem Allen ſind die vorhergenannten Tugenden zu verſtehen. Durch ἐπὶ πᾶσι τούτοις wird das Folgende im Verhältniß zu dem Vorhergehenden mit Nachdruck hervorgehoben, als etwas, worauf es beſonders ankommt: als ſolches nennt der Ap. die Liebe, die ja auch der Grund und Boden iſt, aus welchem alle jene Tugenden hervorwachſen müſſen, wenn ſie anders wahrhaft chriſtliche ſein ſollen. Barmherzigkeit, Güte, Demuth u. ſ. w. ſind nur ein eitles Scheinweſen, wenn ſie nicht in der Liebe begründet ſind. Bei dem folgenden Zuſatz iſt die Lesart unſicher; ſtatt der Recepta ἥτις bieten nämlich die Codd. A. B. C. F. G., die Vulg. und Itala, Clemens u.

das Relat. neutr. ὅ. Dieſe Lesart iſt jedenfalls die ſchwierigere, da ἥτις ſich ohne Weiteres dem Worte ἀγάπη anſchließt, ὅ dagegen auf den in dem vorhergehenden Satze liegenden Gedanken, alſo auf das ἐνδύσασθαι τὴν ἀγάπην zu beziehen iſt[325]); das Masc. ὅς, welches ſich in D. gr. findet, läßt ſowohl die eine, wie auch die andere Beziehung zu; entweder wird demnach die Liebe ſelbſt, oder auch das Anziehen derſelben als σύνδεσμος τῆς τελειότητος bezeichnet. Zur Erklärung dieſes ſchwierigen Ausdrucks könnte man die Parallelſtelle Epheſ. IV, 3 vergleichen, wo P. die Chriſten ermahnt τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος zu bewahren und dieſer Ermahnung die Worte: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης hinzufügt; allein auch die Erklärung dieſes Ausdrucks iſt unſicher. — Die meiſten älteren ſowohl als auch neueren Ausleger erklären σύνδεσμος τῆς τελειότεος durch: „das Band der Vollkommenheit", i. e. „das Band aller Tugenden"[326]). Calvin: Caritatem vocat vinculum perfectionis, quo significat, virtutum omnium chorum sub ea contineri. Allein dieſe Erklärung bleibt ſehr zweifelhaft, da man, wenn Paulus wirklich dieſen Gedanken ausdrücken wollte, ein Wort in der Pluralform bei σύνδεσμος (wie es bei Simpl. in Epict. p. 208 heißt: οἱ Πυθαγόραιοι τὴν φιλίαν σύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον) erwartet, indem es doch gewiß auffallend iſt, wenn da, wo von der

325) Auffallend iſt es, daß Bähr im Gegentheil meint, daß ὅ leicht als Gloſſem zu erkennen ſei, das dadurch entſtand, daß man die Liebe allein nicht als das Band der Vollkommenheit ſich denken konnte. Mit Recht ſagt dagegen Böhmer: „ὅ iſt ſchon darum, weil es mit ἐνδύσασθε τὴν ἀγάπην verbunden werden muß, weit härter und ſchwieriger als ἥτις, deſſen Relation zu τὴν ἀγάπην leicht und ſelbſt dem flüchtigen Blicke des Leſers einleuchtend iſt."

326) Dieſer Auffaſſung folgend, ſagt Chryſoſtomus: οὐδὲν ἐκείνων ὄφελος, διαλελύεται γὰρ τὰ πάντα ἐκεῖνα, ἃ μὴ μετὰ ἀγάπης γίνηται· πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει — — — οἷα γὰρ ἐάν τις ἔχει κατορθώματα, πάντα φροῦδα, ἀγάπης μὴ οὔσης.

Verbindung der Theile eines Ganzen die Rede ist, nicht diese Theile, sondern dagegen jenes Ganze, welches die Theile in sich begreift, genannt wird; außerdem aber setzt diese Erklärung die Lesart ἥτις, welche doch wenigstens sehr zweifelhaft ist, als richtig voraus; denn das Anziehen der Liebe kann offenbar nicht als ein Band aller Tugenden in jenem Sinne bezeichnet werden [327]). — Einige Ausleger haben denn auch versucht, eine andere Erklärung zu geben, indem sie den Genitiv τῆς τελειότητος adjectivisch fassen, und demnach σύνδεσμος τ. τελ. für gleichbedeutend mit σύνδεσμος τέλειος nehmen; dann ist hier die Rede von der ἑνότης der Christen (in den Codd. D*. F. G. steht statt τελειότητος wirklich ἑνότητος), und der Gedanke des Ap. ist: „durch die Liebe oder dadurch, daß die Christen die Liebe anziehen, werden sie auf das vollkommenste an einander gebunden, mit einander vereinigt." Dieser Gedanke paßt allerdings gut in den Gedankenzusammenhang, da P. bei den V. 12 und 13 enthaltenen Ermahnungen den Beruf der Christen, eins zu sein unter einander, Ein Herz und Eine Seele, vor Augen hat und eben so V. 15 auf das Verbundensein der Christen zu Einem Leibe hinweist. Da indeß diese Erklärung die Annahme eines Hebraismus nothwendig macht und P. durch kein Wort andeutet, daß hier an eine Verbindung der Christen unter einander zu denken sei,

---

327) Böhmer nimmt hieran zwar keinen Anstoß, indem er ohne Weiteres meint, der Ap. könne das Angezogenhaben der Liebe als „das Band der Vollkommenheit" darstellen; allein die folgende Auseinandersetzung zeigt, daß Böhmer den Begriff keineswegs scharf gefaßt hat; diese lautet nämlich: „Der Ap. dürfte lehren wollen, daß, wer die wahre Liebe sich zu eigen gemacht habe, eo ipso die christliche Vollkommenheit, d. h. sämmtliche Tugenden in sich zusammengebunden, zusammengefaßt habe." Sind die Worte des Ap. in jenem Sinne zu verstehen, so geben sie ja nicht an, daß der Christ durch die Liebe die Vollkommenheit in sich zusammenfasse, sondern daß die einzelnen Theile der Vollkommenheit durch die Liebe unter sich zusammengefaßt werden.

ſo möchte es richtiger ſein, τηλειότητος als Genitiv des weitern Abhängigkeitsverhältniſſes zu nehmen und zu überſetzen: „Vereinigung oder Verknüpfung mit der Vollkommenheit", ſo daß der Sinn iſt: „Dadurch, daß man die Liebe anzieht, wird man umgürtet mit der Vollkommenheit; wer in der Liebe lebt, der iſt vollkommen." Ein ſolcher Gedanke konnte dem Ap. nicht fremd ſein, da er Gal. V, 14 ſagt, daß alle Gebote in dem einen Worte erfüllt werden: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν; vergl. auch 1 Cor. XIII, 1—7. Nur bei dieſer Auffaſſung iſt auch das Fehlen des Artikels vor σύνδεσμος nicht auffallend, welches ſich ſonſt nicht wohl begreifen ließe. —

Den bisherigen Ermahnungen, durch welche die Coloſſer zur Liebe und Einigkeit im Geiſte aufgefordert werden, läßt P. noch einige andere folgen:

Die erſte derſelben lautet V. 15: καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι. Die Partikel καί iſt als einfache Verknüpfungspartikel zu faſſen, obwohl einige Ausleger derſelben hier den Begriff der Folgerung beilegen [328]). Statt τοῦ Χριστοῦ iſt die gewöhnliche Lesart: τοῦ θεοῦ; für jenes ſprechen jedoch ſo viele Autoritäten (unter den Codd. A. B. C*. D*. F. G. u. a.), daß Griesbach und Lachmann mit Recht τοῦ Χριστοῦ in den Text aufgenommen haben; die Aenderung in τοῦ θεοῦ erklärt ſich leicht daraus, daß die Zuſammenſtellung εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ ſonſt nicht vorkommt; vergl. Phil. IV, 7. Unter dem Frieden Chriſti kann zweierlei verſtanden werden: entweder der Frieden, den Chriſtus ſelbſt in ſich trug, oder der Frieden, der von ihm

328) Bengel: *καί* atque ita; wogegen Bähr mit Recht ſagt: „Beſſer läßt man *καί* ſeine gewöhnliche Bedeutung, und ſieht den Vers als eine neue Ermahnung an, die inſofern wohl mit der vorhergehenden zuſammenhängt, als wahre Liebe nur ſtattfinden kann, wenn der Frieden Chriſti in den Herzen iſt und ſie regiert."

ausgeht, der durch ihn in den Herzen der Gläubigen gewirkt wird. Wie P. denſelben gefaßt habe, läßt ſich um ſo ſchwerer beſtimmen, da Beides im Weſen Eins iſt, indem der Frieden, den Chriſtus den Seinen giebt, derſelbe iſt, der in ihm war, Joh. XIV, 27; doch iſt es wahrſcheinlicher, daß P. hier zunächſt an den von Chriſtus ausgehenden Frieden gedacht habe. Dieſer Begriff iſt nun aber, da er von P. ſelbſt nicht begränzt wird, in ſeiner ganzen Allgemeinheit zu verſtehen, ſo daß weder bloß der Frieden mit Gott, noch bloß der Frieden mit den Menſchen darunter zu verſtehen iſt, ſondern die Einheit beider [329]). — Das Verbum βραβεύειν kommt im N. T. nur hier vor. Bei den Claſſikern wird es nicht immer in der urſprünglichen Bedeutung: „Kampfſpiele anordnen, oder Kampfpreiſe ertheilen", ſondern bisweilen auch allgemeiner, ſowohl vom „Richten" als auch vom „Herrſchen" gebraucht. Belege hiezu ſ. bei Wetſtein und Krebs ad h. l. Am natürlichſten iſt es, das Wort hier in der allgemeinern Bedeutung des „Herrſchens" zu nehmen. Luther: „der Frieden Gottes (Chriſti) regiere in euren Herzen"; indeß hat P. ſich dieſes Wortes gewiß nicht ohne Abſicht bedient, da er das Leben des Chriſten ja häufig als einen Wettkampf, und das zu erreichende Ziel als einen Kampfpreis (Phil. III, 14: βραβεῖον) darſtellt [330]);

---

329) Unrichtig iſt jedenfalls die Meinung Flatt's, εἰρήνη τ. Χρ. könne „das Streben nach Eintracht, das Chriſto wohlgefällig iſt", bezeichnen.

330) Die griechiſchen Ausleger halten die urſprüngliche Bedeutung des Wortes ſtrenge feſt. Theodoret: κἂν τις λυπηροῦ τινος παρά τινος πειρασθῇ, ἐχέτω τὴν εἰρήνην ἐν τῇ καρδίᾳ, ἀγωνοτεθοῦσάν τε καὶ βραβρεύουσαν. Noch genauer entwickelt und durchgeführt wird das Bild von Chryſoſtomus und Theophylact. Wenn Erasmus βραβευέτω überſetzt durch: palmam ferat, womit Calvin's Ueberſetzung: palmam obtineat, zuſammenſtimmt, ſo macht Beza dagegen mit Recht die Bemerkung: ego vero τὸ βραβεύειν nusquam legi proprie nisi de ipsis agonothetis dictum.

wie auch II, 18 καταβραβεύειν mit Rückſicht auf die urſprüngliche Bedeutung von ihm gebraucht worden iſt. — Dem Zuſammenhange gemäß ſpricht P. durch dieſe Worte nicht einen Segenswunſch, ſondern eine Ermahnung aus; der Sinn derſelben iſt demnach: „Laſſet den Frieden Chriſti in euch herrſchen, entſaget Allem, wodurch die Herrſchaft deſſelben in euch verkümmert werden könnte." Als begründend fügt P. die Worte: εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε hinzu; durch καί wird der Begriff ἐκλήθητε auf beſondere Weiſe hervorgehoben: „zu welchem ihr ja auch berufen ſeid". Der Friede Chriſti iſt das Ziel des göttlichen Rufes, durch den die Chriſten in die Gemeinſchaft ihres Erlöſers verſetzt worden ſind; und zwar ſind ſie, wie P. hinzufügt, hierzu berufen ἐν ἑνὶ σώματι i. e. in unzertrennter Gemeinſchaft unter einander. Mit Unrecht erklärt Flatt ἐν ἑνὶ σώματι durch εἰς ἓν σῶμα: ita ut conjungeremini in unum corpus. Zu einer ſolchen Verwechſelung der Präpoſitionen iſt kein Grund vorhanden. P. will durch die Hinzufügung jener Worte hervorheben, daß der Friede Chriſti ein Gut ſei, das der Gemeinde als ſolcher zukomme, und nicht nur Einzelnen in derſelben. Die in dieſem Verſe enthaltene Ermahnung ſteht mit den vorhergehenden Ermahnungen in engem Zuſammenhange, ſofern die wahre Gemeinſchaft unter den Chriſten nur dann ſtattfinden kann, wenn die Herzen Aller von dem Frieden Chriſti durchdrungen und belebt ſind.

Die folgenden Worte: καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε laſſen ſich entweder ſo faſſen, daß mit dem Worte: ὁ λόγος eine neue Ermahnung beginnt, an welche ſich die Participien διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες anſchließen, die in dieſem Falle anakoluthiſch für den Dativ, zu ὑμῖν gehörig, ſtehen würden; oder man kann jene Participien noch mit γίνεσθε verbinden und die Worte ὁ λόγος — πλουσίως oder bis σοφίᾳ als einen parenthetiſchen Zwiſchenſatz anſehen. Lachmann conſtruirt die Worte auf dieſe letztere Weiſe, indem er ὁ λόγος — πλουσίως in Parentheſe eingeſchloſſen hat; allein

theils ist eine solche Unregelmäßigkeit in der Construction, wie sie im erstern Falle vorhanden sein würde, bei P. durchaus nichts Ungewöhnliches, theils kündigen sich auch die Worte ὁ λόγος ꝛc. ganz und gar nicht als einen Zwischensatz, sondern vielmehr durch den Imperativ ἐνοικείτω als eine neue Ermahnung an, so daß die Lachmannsche Construction sich schwerlich rechtfertigen läßt [331]). — Auch hier ist καί in gewöhnlicher Bedeutung zu nehmen. P. knüpft die einzelnen Ermahnungen einfach an einander an, ohne weiter den innern Zusammenhang derselben anzudeuten; εὐχάριστος, das im N. T. nur hier vorkommt, heißt bei den Classikern: 1) comis, gratiosus, liberalis und 2) gratus dankbar. Welche dieser beiden Bedeutungen hieher gehöre, scheint zweifelhaft. Die griechischen Ausleger und nach ihnen die meisten neuern, nehmen das Wort in der zweiten Bedeutung [332]); hiegegen ließe sich einwenden, daß von dem Danke erst V. 17 die Rede sei; allein dort gedenkt der Ap. desselben doch nur in einem Nebensatze, und zwar in enger Beziehung zu dem ποιεῖν πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, so daß es nicht als unpassend gelten kann, wenn P. schon zuvor zum Danke ermahnt. Ja, gegen die Erklärung, nach welcher εὐχάριστος = comis, humanus genommen wird, spricht einerseits die dann entstehende Tautologie, indem dieselbe Ermahnung in diesem Falle bereits in V. 12 enthalten wäre [333]), andrerseits der Umstand, daß die beiden Worte

---

331) Steiger folgt auch hier, wie meistens, der Lachmannschen Construction, ohne jedoch einen bestimmenden Grund dafür anzuführen.

332) Theodoret: δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖτε τῷ δεσπότῃ τας χάριτας. — Auch Böhmer zieht diese Auffassung vor, während Bähr εὐχάριστος durch: comis, benignus, humanus übersetzt.

333) Dies zeigt sich deutlich bei der Erklärung Calvin's: Quum jubet gratos esse, non tam ad memoriam beneficiorum id refero, quam ad morum suavitatem: ideo ut tollatur ambiguitas,

εὐχάριστος und εὐχαριστεῖν in verſchiedenem Sinne aufgefaßt würden, obgleich ſie ſo nahe bei einander ſtehen. — Da nun P. kurz zuvor von dem herrlichen Ziele geſprochen, zu welchem die Chriſten berufen ſeien, ſo konnte es ihm überdies nicht fern liegen, in Beziehung darauf die Coloſſer zum Danke gegen Gott, der ſich ſo gegen ſie gnädig bewieſen, zu ermahnen[334]). — Indem ſich ſo dieſe Worte paſſend dem Vorhergehenden anſchließen, bilden ſie zugleich den Uebergang zu dem Folgenden, worin der Ap. zeigt, wodurch die Coloſſer ſich dankbar beweiſen ſollen. Theophylact: δείκνυσιν ἡμῖν ὁδὸν, δι' ἧς εὐχάριστοι ἐσόμεθα. —

V. 16. Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως· ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.

Der Nominativ διδάσκοντες ſteht, wie bereits bemerkt worden, anakoluthiſch für den Dativ; der Zuſatz: ἐν πάσῃ σοφίᾳ gehört nicht zu dem Vorhergehenden, ſondern zu dem Folgenden, da die Begriffe σοφία und διδάσκοντες ſowohl ihrer Bedeutung nach ſich eng an einander anſchließen, als auch I, 28 mit einander verbunden ſind. Die Worte ψαλμοῖς — πνευματικαῖς laſſen ſich entweder zu den beiden voraufgehenden Participien ziehen, oder auch mit ᾄδοντες verbinden. Für die erſtere Conſtruction entſcheidet jedoch die

---

malo: Sitis *amabiles*; wenn man hiermit vergleicht, was Calvin zu den Worten: ἐνδύσασθε — — χρηστότητα bemerkt, wo er χρηστότης erklärt: comitas, qua nos reddimus *amabiles*. Eben ſo ſagt auch Bähr: „εὐχάριστοι wäre demnach ungefähr ſo viel als χρηστοί Epheſ. IV, 32." — Es läßt ſich doch nicht wohl annehmen, daß, nachdem P. ſeine früheren Aufforderungen rückſichtlich der Geſinnungen der Chriſten gegen einander mit den Worten abgeſchloſſen hat: „Ueber dies Alles aber ziehet die Liebe an", er nun noch eine Seite der chriſtlichen Liebe wieder hervorheben ſollte, auf die er überdies ſchon zuvor hingewieſen hat.

334) Bengel: Grati pro illa vocatione.

Parallelſtelle Epheſ. V, 19; überdies wird ᾄδειν niemals mit dem Dativ, ſondern immer mit dem Accuſativ conſtruirt[335]). Gehört ἐν πάσῃ σοφίᾳ zu διδάσκοντες, ſo iſt es natürlicher ἐν χάριτι mit ᾄδοντες als mit den vorhergehenden Participien zu verbinden. Während P. in der erſten Hälfte die Coloſſer ermahnt, daß das Wort Chriſti reichlich ἐν αὐτοῖς wohnen möge, giebt er durch die folgenden Participien die Art und Weiſe an, wie dies geſchehen ſolle. —

Der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ iſt dem Ap. ſonſt nicht gebräuchlich; daraus erklärt ſich die Entſtehung der Lesart τοῦ θεοῦ, die ſich in den Codd. A. C. 17. 61. 80 findet; 1 Theſſal. I, 8 und 2 Theſſal. III, 1 ſteht: ὁ λόγος τοῦ κυρίου; ſonſt gewöhnlich: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier, wo P. offenbar die Irrlehrer, welche eine φιλοσοφίαν οὐ κατὰ Χριστόν verkündigten, im Auge hat, iſt jener Ausdruck beſonders paſſend. Ob man darunter das Wort, das Chriſtus verkündigt hat, oder das Wort, welches ihn verkündigt, verſteht, iſt im Weſentlichen gleich, da der Hauptinhalt der Verkündigung Chriſti das Zeugniß von ſich ſelbſt war. Daß der Ausdruck ἐνοικεῖν von größerer Kraft iſt, als das bloße εἶναι wird mit Recht von mehreren Auslegern hervorgehoben; noch mehr verſtärkt wird jener Begriff durch das folgende πλουσίως. Theophylact: οὐκ εἶπε ἁπλῶς, ἔστω ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ἐνοικείτω, καὶ πλουσίως[336]); die Präpoſition ἐν kann hier entweder in urſprünglicher Bedeutung (ἐν ὑμῖν = ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν)[337]) genommen, oder auch

---

335) Die Aushülfe Flatt's ᾄδειν hier durch: „Gott preiſen" überſetzen zu wollen, nützt nichts, da ſie willkürlich iſt.

336) Chryſoſtomus: ἐνοικείτω, φησὶν, ἐν ὑμῖν πλουσίως, μὴ ἁπλῶς, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς.

337) Theodoret: παρακαλεύεται ὁ ἀπόστολος ὥστε ἡμᾶς τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν ἐν τῇ ψυχῇ περιφέρειν ἀεί.

durch „unter, bei" erklärt werden[338]). Für die letztere Erklärung scheint sowohl das πλουσίως als auch der Zusammenhang dieser Worte mit dem folgenden Gedanken zu sprechen; doch wäre es auch wohl möglich, daß der Ap. selbst bei ἐν ὑμῖν jene beiden Beziehungen nicht so scharf unterschieden hat, sondern ihm darin beide zusammengeflossen sind. Der Gedanke des Ap. ist demnach: „Das Wort Christi sei bei euch nicht gleichsam ein vorübergehender, nur auf kurze Zeit verweilender Gast, sondern es habe bei euch eine bleibende Stätte, seine Heimath und zwar so, daß es reichlich, nicht spärlich unter euch verkündigt werde." — Der folgende Participialsatz schließt sich mit veränderter Construction dem ὑμῖν an; es wird dadurch von einer Seite hervorgehoben, wie das Wort Christi reichlich unter ihnen wohnen solle[339]). Daß das διδάσκειν und νουθετεῖν mit christlicher Weisheit geschehen müsse, spricht P. durch die vorgesetzten Worte: ἐν πάσῃ σοφίᾳ aus. Ueber die Bedeutung von διδάσκειν und νουθετεῖν s. zu I, 28. Zweifelhaft erscheint die Bedeutung des ἑαυτούς. Soll ein Jeder sich selbst lehren und ermahnen, oder Einer den Andern? Erwägt man jedoch, wie vorherrschend bei P. die Idee der Gemeinschaft der Christen unter einander ist, und wie er dieselbe namentlich in der vorliegenden Stelle, von V. 8 an, beständig im Auge hat, so erscheint es offenbar als natürlicher anzunehmen, daß er das gegenseitige Lehren und Ermahnen meine, und daß ἑαυτούς in demselben Sinne zu nehmen sei, wie ἑαυτοῖς V. 13.[340]) Diese Meinung wird auch bestätigt durch die

338) Luther: „Lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen"; so auch Bähr, während Böhmer der andern Erklärung den Vorzug giebt.

339) Beza: Sunt haec participia posita, ut apud Latinos gerundii modus. Storr: Modum exprimunt, quo familiaritas cum doctrina Christi cernatur.

340) Calvin: Neque intelligit singulis tantum prodesse de-

Hinzufügung der Worte: ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. Dächte P. nur daran, daß Jeder sich selbst lehren solle, so wäre unbegreiflich, wie er dazu kommt, dies sich durch Lieder und Gesänge vermittelt zu denken. — Was nun die Worte ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί betrifft, so ist nicht anzunehmen, daß Paulus durch diese verschiedenen Namen, dem Inhalt oder der Form nach verschiedene Arten von Gesängen habe bezeichnen wollen [341]). Daß P. nur zu ᾠδαῖς das Bestimmungswort πνευματικαῖς hinzugefügt, erklärt sich daraus, daß unter Psalmen und Hymnen an sich schon religiöse Gesänge verstanden, mit dem Namen ᾠδαί dagegen auch Lieder weltlichen Inhalts bezeichnet wurden. Pneumatisch nennt P. die Oden, sofern sie sowohl von dem πνεῦμα ἅγιον ausgehen, als auch auf geistliche Dinge sich beziehen [342]). — Was die Lesart betrifft, so ist nur zu bemerken, daß die beiden zwischeneintretenden καί in mehreren Codd. B. C*. D*. E. F. G., beim Chrysost. ꝛc. nicht gefunden werden, weshalb auch Lachmann sie aus dem Texte gelassen hat. Zu einer spätern Auslassung derselben war um so weniger ein Grund vorhanden, als sie Ephes. V, 19 unbezweifelt ächt sind; leichter läßt sich dagegen die spätere Einschiebung derselben eben aus dieser Stelle erklären. — Die Worte ἐν τῇ χάριτι (denn so ist

---

bere Christi sermonem, ut se ipsos doceant, sed mutuam doctrinam et admonitionem exigit.

341) Rückert zu Ephes. V, 19 sagt mit Recht: „Ueber den Unterschied der Psalmen, Hymnen und Oden ist hier nicht zu untersuchen nöthig, da Paulus hier weder eine christliche Poetik, noch eine Classification der christlichen Lieder geben wollte." Steiger dagegen meint, unter ψαλμοί verstehe der Ap. von Saitenspiel begleitete Gesänge, unter ὕμνοι die feierlichen Kirchenlieder, unter ᾠδαί endlich Gedichte subjectiver Art, wie man sie auch zu Hause sang, unter der Arbeit ꝛc. —

342) Daß P. gerade an die Gastmähler der Christen hiebei gedacht habe, wie Bähr meint, ist wohl nicht zu beweisen. —

nach: B. D*. E. F. G., Clemens ꝛc. ſtatt der Recepta ἐν χάριτι zu leſen) werden beſſer mit dem folgenden Particip verbunden, da die vorhergehenden Participien ihre nähere Beſtimmung ſchon an dem ἐν πάσῃ σοφίᾳ haben. Das Wort χάρις hat drei Bedeutungen: „Anmuth", „Gnade", „Dank"; — die erſte Bedeutung läßt ſich jedoch nicht anwenden, theils wegen des Artikels, theils wegen des folgenden ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; denn von einem anmuthigen Singen im Herzen konnte P. doch wohl nicht reden [343]); auch die zweite Bedeutung liegt hier fern [344]); auf die dritte dagegen weiſt der Zuſammenhang hin. Indem der Ap. ſchon vorher zum Danke aufgefordert hat und V. 17 wiederum auf den Dank hinweiſt, ſo liegt es nahe, auch bei ἐν τῇ χάριτι an den Gott zu zollenden Dank zu denken [345]); der Artikel iſt hier um ſo weniger hinderlich, als das εὐχάριστοι γίνεσθε voraufgeht. In ſolchem Gott ſchuldigen Danke ſollten die Coloſſer in ihrem Herzen Gott ſingen. Statt der Recepta: ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν haben Griesbach und Lachmann nach den bedeutendſten Autoritäten: A. B. C. D*. F. G. u. a. ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν aufgenommen; iſt aber dies die richtige Lesart, ſo kann man dieſe Worte um ſo weniger durch: ex animo, cum assensu animi (Flatt) erklären; vielmehr iſt der Präpoſ. ἐν ihre urſprüngliche Bedeutung zu laſſen, ſo

---

343) Die Unangemeſſenheit dieſer Erklärung zeigt ſich recht deutlich, wenn Schleusner: ἐν (τῇ) χάριτι durch: ita ut aliis placeant, oder Melanchthon durch: sine tumultu, sine confusione überträgt. Dieſe Bedeutung ließe ſich nur feſthalten, wenn man die Worte mit dem Vorhergehenden verbindet; auffallend iſt es daher, daß auch Böhr ſie, obwohl er ſie mit Recht zu dem Folgenden zieht, durch: „mit Annehmlichkeit" erklärt. —

344) Steiger überſetzt: „in der Gnadenhuld Gotte ſingend."

345) Böhmer: „Weil V. 15 vom Danke gegen Gott die Rede geweſen, V. 17 ebenfalls von demſelben gehandelt wird, mithin der Dank derjenige Pol iſt, nach welchem des P. Ideenreihe in dieſem Nexus fortgeſetzt ſich bewegt, ſo muß χάρις den Dank bedeuten."

daß also von dem innern Singen im Herzen die Rede ist, wobei jedoch an eigentliche Lieder nicht gedacht werden kann. Der im Herzen wohnende Friede Christi wirket auch im Herzen das ἄδειν. — Statt der Recepta: τῷ κυρίῳ (i. e. τῷ Χριστῷ) lesen die Codd. A. B. C*. D*. F. G. u. a. τῷ θεῷ; jenes ist wahrscheinlich aus Ephes. V, 19 herübergenommen. Der Zusammenhang zwischen den beiden Participialsätzen ist dieser: Der Ap. fordert die Colosser auf, sich unter einander zu erbauen durch Gesang, indem Jeder, getrieben von dem Gefühle des Dankes, Gott in seinem Herzen singe. Der innere Gesang des dankbaren Herzens soll in Wort und Lied ausströmen zu gemeinsamer Erbauung und also das Wort Christi reichlich unter ihnen wohnen. —

V. 17 enthält die letzte allgemeine Ermahnung, in welcher P. die Christen auffordert, Alles im Namen Jesu zu thun, mit Dank gegen Gott: καὶ πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ δι' αὐτοῦ. Was die Construction dieser Worte betrifft, so wird das im Anfange stehende πᾶν in dem folgenden πάντα wieder aufgenommen, wozu dann aus ποιῆτε der Imperativ ποιεῖτε oder weniger gut das Particip ποιοῦντες zu ergänzen ist[346]); καί ist auch hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen[347]); dasselbe gilt von der

---

346) Storr und Flatt construiren die Worte auf folgende Weise: sie nehmen πᾶν als casus absolutus, für: quod attinet ad omne id, das folgende πάντα für πάντοτε und beziehen δι' αὐτοῦ auf πᾶν, ὅ, τι ἂν in der Bedeutung: „durch Alles"; so daß sich dann dieser Sinn ergiebt: Et in omnibus, quae feceritis verbis aut factis, semper in nomine domini Jesu gratias referentes deo patri; das Particip εὐχαριστοῦντες soll dann den vorhergehenden Participien parallel stehen. Dies ist jedoch offenbar eine ganz verschrobene Construction, die auch mit Recht von den neuern Auslegern zurückgewiesen wird; selbst das ist nicht nöthig, πᾶν als Nom. absol. zu fassen, was Bähr für räthlich hält. —

347) Bähr meint, καί könne hier, wie Heinrichs will, im

Präpoſition ἐν, die von einigen Auslegern ohne Noth hier als Bezeichnung des Mittels angeſehen wird[348]). Es iſt zu überſetzen: „Alles, was ihr thut, in Wort und Werk". Um die unbeſchränkte Beziehung auf Alles — ohne Ausnahme — hervorzuheben, wiederholt der Ap. den Begriff: Alles: πάντα. Zur richtigen Auffaſſung des ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ iſt das Verhältniß der Jünger zu Chriſtus zu beachten: Sie haben nämlich bei Allem, was ſie thun, Chriſtus als den Herrn anzuſehen, dem ſie ganz und gar angehören; als ſolche haben ſie bei ihrer Thätigkeit Alles in Beziehung auf ihn zu ſetzen, nicht ihr eigen Werk, ſondern ſein Werk treibend. Indem ſie dies thun, handeln ſie nicht in ihrem eignen Namen, nach eigner Willkür Ziel und Richtung ihrer Thätigkeit beſtimmend, ſondern in ſeinem Namen, d. i. als ſeine Repräſentanten. Hiemit iſt zugleich der Inhalt des chriſtlichen Handelns bezeichnet, dies kann nämlich kein anderer ſein, als was der Inhalt der Thätigkeit Chriſti iſt: „die Erbauung und Förderung des von ihm gegründeten Reiches." So fordert demnach P. die Chriſten durch jene Ermahnung dazu auf, in allen Dingen die Förderung des Reiches Gottes zum Ziel zu haben, oder — was daſſelbe iſt — bei Allem ſich als treue Jünger, die ihres Herrn Werk treiben, zu beweiſen[349]). — Statt κυρίου Ἰησοῦ leſen bedeu-

---

Sinne von „postremo, denique, kurz" genommen werden, da dieſer Vers die allgemeinere, Alle angehenden Ermahnungen ſchließt; allein dies giebt doch noch keineswegs einen hinreichenden Grund zu jener, die gewöhnliche Bedeutung des καί verlaſſenden, Auslegung.

348) Bähr ſagt: „ἐν nicht wörtlich „in", ſondern das hebr. ב, als Bezeichnung des Mittels." —

349) Die meiſten Ausleger faſſen den Begriff zu einſeitig auf, oder verſchiedene Momente darin hervorhebend, weiſen ſie doch die Einheit derſelben nicht gehörig nach. Einſeitig iſt es, wenn Chryſoſtomus den Ausdruck durch: αὐτὸν βοηθὸν καλεῖν, und Theodoret durch: καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου erklären. Calvin hebt zwei Momente hervor: Concludit,

tende Autoritäten: die Codd. A. C. D. F. G., die Itala und die koptiſche Ueberſetzung: Ἰησοῦ Χριστοῦ, was deshalb auch von Lachmann recipirt iſt und wohl für das Richtigere gelten kann. Das ποιεῖν ἐν ὀν. Ἰησ. ſoll, wie P. durch die folgenden Worte ausſpricht, beſtändig vom Danke gegen Gott begleitet ſein; in dieſem Zuſammenhang iſt der Participialſatz: εὐχαριστοῦντες κ. τ. λ. zu faſſen, und nicht ſo, daß durch εὐχαριστεῖν angegeben wird, worin das ποιεῖν beſtehen ſolle, wie Grotius meint[350]). Der Chriſt, der ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ thätig iſt, iſt ſich auch in Chriſto bewußt, daß ſein Thun nicht ein vergebliches iſt und deshalb verpflichtet, Gott zu danken, als dem Vater. Gewiß nicht ohne Abſicht fügt P. dem Worte τῷ θεῷ die nähere Beſtimmung καὶ πατρί (oder nach den Codd. A. B. C. πατρί ohne den Artikel) hinzu. Aus I, 3 könnte man vermuthen, daß πατρί für einen abgekürzten Ausdruck ſtatt πατρὶ τοῦ κυρίου Ἰησ. Χρ. zu halten ſei; doch ſcheint es einfacher zu ſein, ἡμῶν zu ergänzen. Jedenfalls wurzelt dieſe Benennung Gottes in dem eigenthümlich-chriſtlichen Bewußtſein des Ap., nach welchem der Menſch nur in Chriſto in das wahre Kin-

---

sic instituendam esse vitam, ut quicquid dicimus aut facimus, hoc totum regatur auspiciis Christi et in ejus gloriam, tanquam in scopum respiciat. Commode enim utrumque hoc verbo comprehendemus; nempe, ut exordium ab invocatione Christi habeant studia nostra omnia, et ejus gloriae serviant. — Auf ähnliche Weiſe Beza: ἐν ὀνόματι i. e. invocato Christi nomine vel ad Christi laudem ac gloriam. Roſenmüller erklärt dem Sinne nach richtig: tanquam discipuli Christi, und Bengel: ut perinde sit, ac si Christus faciat. Steiger häuft das Mannigfaltigſte zuſammen, ohne den einheitlichen Begriff darzulegen: „Im Glauben an Chriſtus, in Erkenntniß ſeines Willens, mit Anrufung deſſelben, in ſeinem Dienſt und in ſeiner Auctorität und Kraft; dies Alles liegt hier in dem gewichtigen Ausdrucke.“ —

350) Grotius: Explicat, quid sit in nomine Christi omnia facere et loqui, nimirum de factis et dictis Deo patri gratias agere per Christum.

desverhältniß zu Gott eintritt (Gal. III, 26. IV, 7), Gott auch nur insofern unser Vater ist, als er der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist. Jener Dank aber soll Gott gebracht werden: δι' αὐτοῦ i. e. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wie Alles, was Gott in Beziehung auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ wirkt, durch den Sohn vermittelt ist, so haben auch die Gläubigen durch ihn ihre Gebete vor Gott zu bringen. Nur indem der Christ dieses thut, kann er in rechter Freudigkeit und mit vollem Vertrauen zu Gott beten und ihm danken, da er weiß, daß er in Christo Gott wohlgefällig ist. Calvin: **Ac notandum, quod docet per Christum agendas esse Patri gratias, sicuti per ipsum obtinemus, quicquid in nos boni deus confert**[351]).

Die letzten Sätze von V. 15 an erscheinen zwar mehr als eine bloße Aneinanderreihung mehrerer einzelner Ermahnungen; allein bei einer genaueren Betrachtung läßt sich nicht verkennen, daß sie sowohl unter sich als auch mit den früheren in nahem Zusammenhange stehen. Indem nämlich P. die Colosser zuerst auf den Frieden Christi hinweiset, als welcher in ihren Herzen herrschen solle, ermahnt er sie, daß sie in dem Gefühl der göttlichen Gnade, durch die sie zu dem Frieden berufen worden, Gott dankbar sein und ihren Dank dadurch beweisen sollen, daß sie das Wort Gottes reichlich unter sich wohnen lassen und sich durch geistliche Gesänge, in denen sich der Dank ihres Herzens ausspreche, unter einander fördern, zugleich aber auch Alles im Namen Christi thuen. Wenn nun auch der Hauptgesichtspunkt in diesen Ermahnungen nicht die Gemeinschaft der Christen unter einander, wie in den voraufgehenden, ist, so stehen sie

---

351) Beza: Quod autem addit: per eum, diligenter notandum est, ut sciamus, deum frustra coli, nisi Christus mediator interveniat. — Willkürlich verflacht wird der Ausdruck des Apostels durch Wahl, indem er δι' αὐτοῦ erklärt: „veranlaßt zum Danke durch die Rücksicht auf Jesum." —

doch in enger Beziehung hierauf, indem der Hauptgedanke in denſelben doch jedenfalls der Chriſten gemeinſames Verhältniß zu Gott, ihrem Vater in Jeſu Chriſto, iſt. —

Kap. III, 18—IV, 1.

Dieſer Abſchnitt enthält die Ermahnungen des Apoſtels, die ſich auf das Verhältniß der zuſammengehörigen Glieder des Hauſes zu einander beziehen. In dem häuslichen Leben ſind vorhehmlich drei Verhältniſſe zu beachten: das eheliche, das älterliche und das herrſchaftliche Verhältniß. Dieſe natürlichen Verhältniſſe ſollen in der chriſtlichen Gemeinde nicht die ihnen von Natur angewieſene Beſtimmtheit verlieren, ſondern in derſelben beharrend durch den Geiſt Chriſti verklärt werden. Zu beachten iſt es, daß P. ſowohl hier, als auch im Briefe an die Epheſer, ſich mit ſeiner Ermahnung zuerſt an den dem andern untergeordneten Theil wendet, indem er zuerſt die Frauen und dann die Männer, zuerſt die Kinder und dann die Väter, zuerſt die Knechte und dann die Herren ermahnt. Je eifriger P. die Gleichheit Aller in Chriſto verkündigte, deſto näher lag allerdings die Gefahr, daß jene, je niedriger bisher ihre Stellung war, jetzt mit deſto größerer Gewalt das Wort von der Gleichheit in Chriſto ergreifen und ſich denen, die ſie als ihre Oberen anzuſehen hatten, auf eine falſche Weiſe gleichſtellen möchten. Um ſolches zu verhüten, ſprach P. es ja auch 1 Cor. VII, 20 beſtimmt aus, ein Jeder ſolle in dem Berufe bleiben, darin er berufen ſei, und in dieſem ſeinem natürlichen Berufe die Pflichten beobachten, die derſelbe für ihn mit ſich bringe. Andrerſeits aber ſollten diejenigen, welche jenen übergeordnet ſind, ſich nicht über dieſelben erheben, ſondern ſie als ihnen in Chriſto gleichgeſtellt betrachten und behandeln: jedoch gleichfalls ohne die ihnen gebührende Stellung aufzuheben. Darum verlangt P., daß die Einen durch Gehorſam, die Andern durch herablaſſende Liebe die Gemeinſchaft erhalten ſollen, zu welcher ſie in Chriſto berufen ſeien. —

Der Ap. gedenkt nun zunächſt V. 18 und 19 des ehelichen Verhältniſſes, indem er ſich mit ſeiner Ermahnung, wie bemerkt worden, zuerſt an die Frauen und dann an die Männer wendet.

V. 18: *Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.* V. 19: *οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.* Ausführlicher als hier iſt von dieſem Verhältniſſe in dem Briefe an die Epheſer die Rede, wo daſſelbe mit dem Verhältniſſe, welches zwiſchen Chriſto und der Gemeinde ſtattfindet, verglichen wird. Die naturgemäße Stellung des Mannes zur Frau iſt die, daß der Mann das Haupt iſt: *ὁ ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικός;* dieſe ſoll auch durch das Chriſtenthum nicht aufgehoben werden; darum ermahnt der Ap. die Frauen, ohne eine Beſchränkung hinzuzufügen: *ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν.* Auffallend könnte es ſcheinen, daß P. die Art und Weiſe dieſes Sichunterordnens nicht weiter beſtimmt; allein er wollte nur die Hauptandeutungen geben, indem er die nähere Beſtimmung dem chriſtlichen Geiſte ſelbſt überläßt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht von einer knechtiſchen Unterordnung die Rede iſt, ſondern von einer ſolchen, die im Geiſte der Liebe geſchieht, wie ja auch die Unterordnung der Gemeinde unter Chriſtus nicht eine knechtiſche iſt, ſondern in der Liebe ihren Grund hat. Das in der Recepta *ἀνδράσιν* hinzugefügte *ἰδίοις* iſt den bedeutendſten Autoritäten (den Codd. A. B. C. D*. F. G. 31. 39 u. a. und mehreren Ueberſetzungen) zu Folge als unächt zu betrachten; auch ohne daſſelbe verſteht es ſich, daß P. nur an die Ehemänner der Frauen denkt. — Daß ſich für die Frauen die Unterordnung unter ihre Männer zieme, geben die Worte: *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* zu erkennen. Von den meiſten Auslegern wird *ὡς ἀνῆκεν* erklärt: ut par est, ut decet; dagegen ſagt Winer (Gr. S. 222): „Man hat zu überſetzen: ut oportebat, wie es ſein ſollte (ſchon bisher); das brauchte ihnen der Ap. nicht zu ſagen, daß es

ſo ſein muß; dagegen konnte er mit dem Imperf. zweckmäßig darauf hindeuten, daß es bei ihnen noch nicht (durchaus) ſo geweſen ſei.“ Allein dieſer von Winer angeführte Grund für die Zurückweiſung der gewöhnlichen Erklärung iſt keineswegs beweiſend, darnach nämlich wäre es auch unpaſſend, daß V. V. 20 die Worte: τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ hinzufügt; überdieß aber geht aus der Variante zu Epheſ. V, 5: ἃ οὐκ ἀνῆκεν, die Lachmann in den Text aufgenommen und auch Rückert für die richtige Lesart hält, jedenfalls ſo viel mit Sicherheit hervor, daß ἀνῆκεν in präſenter Bedeutung gebraucht werden konnte; eben ſo ſteht Apg. XXII, 22 καθῆκεν in Präſensbedeutung; das Imperfectum freilich in dieſem Sinne aufzufaſſen, ſcheint kaum möglich, allein es fragt ſich auch, ob ἀνῆκεν wirklich Imperfectform und nicht vielmehr Perfectform iſt; denn, wenn von ἥκω auch in der ältern Sprache kein Perfect vorkommt, ſo findet ſich daſſelbe doch in der ſpätern Zeit gebraucht (ſ. Buttmann's ausführl. griech. Sprachl. II. S. 146), daß aber die Bedeutung des Perfects bisweilen in die des Präſens übergeht, iſt bekannt. Auch läßt ſich nicht verkennen, daß eine ſolche Andeutung, es ſei früher in jener Beziehung bei den Coloſſern nicht ſo geweſen, wie es ſein ſollte, in dieſer Verbindung, zumal ohne weitere Begründung, fremd und auffallend erſcheinen würde. — Die Worte ἐν κυρίῳ werden beſſer zu ὡς ἀνῆκεν als zu ὑποτάσσεσθε bezogen (vergl. V. 20). Es wird dadurch das Lebensgebiet bezeichnet, in welchem ſich die Erfüllung jenes Gebotes geziemt; man kann daher ἐν κυρίῳ umſchreiben: „wie es ſich für die, die dem Herrn angehören, die in ihm leben, geziemt“ [352]). — Dies fügt

352) Theodoret: ἐν κυρίῳ εἶπεν, ἀντὶ τοῦ, ὡς ὁ τοῦ κυρίου παραγγελεύεται νόμος. Calvin: Quidam sic contexunt: Subjectae estote in Domino, quemadmodum decet; ego tamen aliter potius, sicut in Domino decet, h. e. secundum Domini institutionem: ut mulierum subjectionem Dei auctoritate confirmet.

P. jedoch nicht in der Absicht hinzu, um dadurch die Ermahnung selbst bestimmter zu begränzen, und anzugeben, in welcher Art das ὑποτάσσεσθαι statt finden solle, sondern vielmehr um dieselbe dadurch als eine solche, zu deren Erfüllung die christlichen Ehefrauen verpflichtet seien, zu bezeichnen, so daß er auch hätte schreiben können: τοῦτο γὰρ ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ; vergl. V. 20. —

V. 19 wendet sich P. an die Männer. Während die Frauen ihren Männern Gehorsam beweisen sollen, fordert P. diese zur Liebe gegen jene auf; diese Liebe soll, wie der Ap. dies in dem Briefe an die Epheser weiter ausführt, gleich sein der Liebe Christi zu der Gemeinde: καθὼς ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκε ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ . . . . . οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Demnach soll die Liebe der Männer zu ihren Frauen eine aufopfernde, für das Seelenheil derselben sorgende sein. Zu bemerken ist dabei, daß der Ap. von den Männern nicht eine Unterordung unter die Frauen verlangt, denn dadurch würde das natürlich-richtige Verhältniß gestört und die Frau selbst des Segens der ehelichen Gemeinschaft beraubt werden. Ein besonderes Moment in der Liebe wird durch die Worte: μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς hervorgehoben. Πικραίνεσθαι als Medium heißt in tropischer Bedeutung: „sich hart und unfreundlich gegen Jemand beweisen" = πικρῶς ἔχειν πρ. τ. im Gegensatz gegen πρᾴως ἔχειν (vergl. Jacob. III, 14 ζῆλον πίκρον ἔχειν; Ephes. IV, 31, wo πικρία zusammengestellt ist mit θυμὸς καὶ ὀργή). Daß P. hievor besonders warnt, hat wohl weniger seinen Grund in besonderen Zuständen der Gemeinde zu Colossä [353]), als darin,

353) Böhmer: „Obschon durch ἀγαπᾶτε κ. τ. λ. Inhumanität und Grausamkeit gegen die Frauen positive ausgeschlossen wird, so hält P. doch für nöthig, selbige noch negative zu untersagen, vermuthlich, weil die Colosser diese Untugenden sich sehr zu Schulden kommen ließen."

daß der Mann als das Haupt der Frau, dem dieſe ſich unterzuordnen (ὑποτάσσεσθαι) hat, namentlich bei dem niedrigen Standpunkte, den die Frau in alter Zeit einnahm, ſich überhaupt leicht zur Härte und Bitterkeit gegen dieſelbe gereizt fühlen konnte, wenn ſie ſich nicht in allen Stücken ſeinem Willen unterwarf [354]).

V. 20 und 21 folgen die Ermahnungen, die ſich auf das Verhältniß zwiſchen Aeltern und Kindern beziehen; auch hier wendet ſich P. zuerſt an den untergeordneten Theil, an die Kinder, und dann an die Väter: V. 20: *Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα· τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ.* V. 21: *οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.* —

Den Kindern wird ihre Pflicht gegen die Aeltern nachgewieſen in den Worten: *ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα.* Faſt derſelben Worte bedient ſich P. in dem Briefe an die Epheſer: VI, 1, indem er ſich dort auf das altteſtamentliche Gebot bezieht. Zu bemerken iſt bei dieſem Gebote, ſowohl daß der Ap. den Gehorſam der Kinder für die Aeltern, alſo für Vater und Mutter, in Anſpruch nimmt, als auch daß ſich dieſer Gehorſam auf Alles (*κατὰ πάντα*) erſtrecken ſoll. Daß P. hier nicht weiter auf ſolche Fälle eingeht, in denen ein Nichtfolgen von Seiten der Kinder durch eine höhere Pflicht geboten iſt, hat ſeinen Grund darin, daß er nur die Fundamentalartikel hinſichtlich des rechten Verhaltens in den verſchiedenen häuslichen Verhältniſſen mit wenigen, kräftigen Zügen angeben will; als ſolcher muß aber immer der unbedingte Gehorſam der Kinder gegen die Aeltern gelten. Daß übrigens dieſer Gehorſam

354) Calvin: A maritis requirit amorem, et ne sint amarulenti, quia periculum est, ne imperio suo abutantur ad tyrannidem. —

nicht aus Zwang geleiſtet werden, ſondern die Frucht der Liebe ſein ſolle, brauchte P. um ſo weniger noch beſonders hervorzuheben, als er ja ſchon zuvor die Liebe überhaupt als das Grundprincip des chriſtlichen Lebens bezeichnet hatte. Eine Hindeutung darauf liegt jedoch in dem Gebote, welches er im folgenden Verſe den Vätern ſtellt. — Um das den Kindern gegebene Gebot zu begründen, fügt P. die Worte: τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ hinzu, ſo lautet die gewöhnliche Lesart; dagegen findet ſich in den Codd. A. B. C. D. E. F. G. 37. 71 ἐστίν nach εὐάρεστον geſtellt, und ſtatt τῷ κυρίῳ in den Codd. A. C. D. E. F. G. u. a.: ἐν κυρίῳ; demnach lauten die Worte bei Lachmann: τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ, was ſo bedeutenden Autoritäten zu Folge auch gewiß für die richtige Lesart zu halten iſt. Der Ausdruck ἐν κυρίῳ iſt hier entweder, was grammatiſch wohl möglich iſt, durch coram domino zu erklären, oder auch εὐάρεστος ſynonym mit δίκαιος (Epheſ. VI, 1) zu nehmen, wobei dann ἐν κυρίῳ ſeine natürliche Bedeutung behält, wie V. 18. Das Bewußtſein des Wohlgefallens Chriſti ſoll demnach der Impuls zur Erweiſung des Gehorſams gegen die Aeltern ſein. — Der folgende Vers enthält die Ermahnung an die Väter. Statt der Recepta: μὴ ἐρεθίζετε leſen die Codd. A. C. D*. E. F. G. 10. 17 und mehrere andere: μὴ παροργίζετε; darnach könnte man geneigt ſein, dieſe Lesart unbedenklich für die richtige anzuſehen; allein andrerſeits iſt zu beachten, daß die Umwandlung des ἐρεθίζετε in παροργίζετε ſich leicht aus Epheſ. VI, 4 erklären läßt, zumal jenes Wort im N. T. nur einmal vorkommt und zwar im guten Sinne: 2 Cor. IX, 2; jedenfalls iſt alſo nach innern Gründen der gewöhnlichen Lesart der Vorzug zuzuerkennen; der Gedanke bleibt übrigens bei beiden Lesarten derſelbe: Die Väter ſollen ihre Kinder nicht durch Härte und Zorn reizen. Auffallend könnte es ſcheinen, daß P. für die Väter nur dieſes negative Gebot aufſtellt; allein theils treibt die Natur ſelbſt ſchon die Väter

zur Liebe[355]), theils ist das positive Moment angedeutet in den Worten: ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν d. h. damit die Kinder nicht muthlos, scheu werden. Die Väter sollen sich demnach gegen die Kinder so verhalten, daß diese den fröhlichen Muth, der der kindlichen Natur gemäß ist[356]), bewahren — dies kann aber nur geschehen, wenn sie sich der Liebe des Vaters bewußt bleiben. Daß, wie unfreundliche Härte, so auch verkehrte Nachgiebigkeit von Seiten der Väter zu vermeiden sei, deutet P Ephes VI, 4 an, indem er hinzufügt: ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου. — Daß P. sich nur an die Väter und nicht an die Aeltern wendet, hat seinen Grund darin, weil von Seiten der Mütter eine zum Zorn reizende Härte nicht so leicht zu erwarten ist, zugleich aber auch, weil der Mann das Haupt der Frau ist und in ihm sich daher auch die älterliche Gewalt über die Kinder concentrirt[357]). —

Ausführlicher als die bisherigen Ermahnungen ist die, welche der Ap. an die Knechte richtet. Je untergeordneter der Standpunkt war, auf dem diese sich befanden, je mehr sie sich der Willkür ihrer Herren preisgegeben sahen, desto

---

355) Chrysostomus: οὐκ εἶπεν· ἀγαπᾶτε αὐτά, τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἡ φύσις ἐπισπᾶται.

356) Bengel: ἀθυμία: fractus animus, pestis juventutis. — Auffallend könnte es scheinen, daß P. aus dem ἐρεθίζειν (oder παροργίζειν) die ἀθυμία ableitet; die nächste Folge der harten Behandlung ist zwar bei dem Kinde das unwillige Widerstreben gegen die Härte des Vaters, erkennt es aber sein Unvermögen, denselben Widerstand zu leisten, so folgt daraus der Natur der Sache nach jene knechtische Scheu, in welcher die kindliche Freudigkeit zu Grunde geht. —

357) Harleß: „Wo die Zucht, wie alles Regiment in den Händen des Weibes ist, da ist die Ehe schlecht bestellt und die göttliche Ordnung verkehrt, denn des Weibes Gehorsam muß den Mann lassen herrschen und ziehen; er erzieht durch sie, und hat der Mann Weisheit, so bedarf er nur des Weibes gehorsame Liebe, um die Zucht der Kinder gedeihlich zu machen.“ —

natürlicher war es, daß sie sich mit unwilligem Herzen dem Zwange, dem sie unterworfen waren, fügten, und desto näher lag die Gefahr, daß sie, wenn sie in das Christenthum eingetreten waren, die evangelische Predigt von der Freiheit der Christen mißverstehend, glaubten, sich dem den Herren schuldigen Gehorsam entziehen zu dürfen. Daraus erklärt es sich hinreichend, warum der Ap. sie mit so ernsten und dringenden Worten ermahnt, den Herren zu gehorchen und zwar nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, ihnen einen Gehorsam zu beweisen, der nicht nur vor Menschen gültig sei, sondern auch vor dem Herrn, welcher das Innere des Herzens prüft. Diese Ermahnung ist ein deutliches Zeugniß, daß die evangelische Reformation nicht mit der Auflösung bestehender äußerlicher Verhältnisse beginnt, sondern sich auf das innere Leben richtet, das, je mehr es sich im evangelischen Geiste ausbildet, desto mehr auch dem äußerlichen Leben die rechte Gestaltung verschafft [358]). —

V. 22: *οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον.* — Mit denselben Worten, welche P. den Kindern zugerufen hat, redet er auch die Knechte an. Er verlangt demnach, daß diese den Herren denselben Gehorsam, in gleich umfassender Weise, leisten sollen, zu welchem die Kinder gegen ihre Aeltern verpflichtet sind. Der Zusatz *κατὰ σάρκα* (den die Codd. 47. 52. 57 u. a. auslassen) soll die Herren, von

358) Harleß: „Das Evangelium sagt den Christen als Sklaven nicht: zerbrich deine Ketten, sondern es zerbricht die Ketten, indem es die Härte des Herrn nimmt in der Furcht vor einem höhern Herrn, das Widerstreben des Knechts tilgt in dem willigen Gehorsam gegen den, der Herr des Herrn und des Sklaven ist. Die äußere Sklaverei ist eben so wenig ein Product als eine Hemmung der Kraft der evangelischen Wahrheit. Zuerst macht sich die Wahrheit Platz, was dann von Außendingen nicht mit ihrem Wesen zusammenhängt, fällt von selbst."

denen P. hier redet, von dem Herrn im Himmel unterſcheiden. Die Worte μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις κ. τ. λ. geben an, wie der Gehorſam der Knechte beſchaffen ſein müſſe. Statt des Plurals ὀφθαλμοδουλείαις findet ſich in den Codd. A. B. D. E. F. G. 31. 36 u. a. der Singular: ὀφθαλμοδουλείᾳ, der deshalb auch wohl den Vorzug verdient; das Wort ſelbſt kommt weder in der claſſiſchen Grăcität, noch auch ſonſt im N. T. außer in der Parallelſtelle Epheſ. VI, 6 vor; es bezeichnet einen Dienſt, der nur vor Augen geſchieht, ſeinem Weſen nach alſo nur äußerlich iſt — im Gegenſatz gegen den Dienſt des Herzens. Theodoret: ὀφθαλμοδουλείαν καλεῖ, τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην. — Die Partikel μή erklärt ſich aus der Zuſammengehörigkeit der Negation mit dem Verbum, es iſt das verbietende μή: „Seid nicht gehorſam, daß ihr es nur vor Augen ſeid.“ — Ein ſolcher Dienſt kann nur den Zweck haben, das Wohlgefallen der Menſchen, die allein auf das Aeußere und nicht ins Innere zu ſehen vermögen, zu erregen; deshalb fügt P. ὡς ἀνθρωπάρεσκοι hinzu; auch dieſes Wort findet ſich nicht in der claſſiſchen Grăcität, es ſteht im Gegenſatz zu dem, der nach dem Wohlgefallen Gottes trachtet. Solchen Scheindienſt, den Menſchen zu gefallen, vermeidend ſollen die δοῦλοι ihren Herren dienen ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον. Dieſe Lesart τὸν κύριον verdient den Vorzug vor der Recepta τὸν θεόν, da ſie durch die bedeutendſten Autoritäten (den Codd. A. B. C. D*. E. F. G. 23. 39 ꝛc.) geſchützt iſt. Das Wort ἁπλότης entſpricht dem deutſchen „Einfalt“ und bezeichnet die innere Ehrlichkeit und Wahrheit in der Geſinnung, ſo daß ἐν ἁπλότητι καρδ. einen paſſenden Gegenſatz zu ἐν ὀφθαλμοδουλείᾳ bildet, indem dieſe immer innere Unwahrheit vorausſetzt. Der ἁπλοῦς giebt ſich, ſo wie er iſt, der ὀφθαλμόδουλος dagegen ſucht ſeine wahre Geſinnung durch einen erkünſtelten guten Schein zu verbergen. Eben ſo entſpricht der Zuſatz: φοβούμενος τ.

κύρ. dem vorhergehenden ἀνθρωπάρεσκος. Auffallend könnte es sein, daß P. das φοβεῖσθαι τὸν κύριον zur Pflicht macht, ja in der Parallelstelle sogar verlangt, daß die Knechte ihren Herren μετὰ φόβου καὶ τρόμου gehorchen sollen. Allein offenbar versteht er hierunter nicht ein knechtisches Zittern vor dem Herrn, denn die Gläubigen haben ja nicht ein πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, sondern ein πνεῦμα υἱοθεσίας empfangen (Röm. VIII, 15), sondern jene heilige Scheu, die in der Liebe zu dem heiligen Gott ihren Grund hat. Wie das Evangelium nur eine Liebe Gottes verkündigt, die den Ernst der Heiligkeit in sich schließt, so verlangt es auch von dem Menschen nur eine solche Liebe zu Gott (oder hier zu dem Erlöser), die von der heiligen Scheu vor der Uebertretung seines Willens durchdrungen ist; vergl. auch Phil. II, 12. — Dieselbe Ermahnung, die P. in diesem Verse ausgesprochen hat, wiederholt er noch bestimmter gezeichnet in den folgenden Worten:

V. 23: καὶ πᾶν ὅ, τι ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις. Statt πᾶν, ὅ, τι ἐὰν lesen die Codd. A. B. C. D*. F. G. 39. 57. 71: ὃ ἐὰν, was um so mehr für die richtige Lesart zu halten ist, als sich die spätere Aenderung derselben leicht aus V. 17 erklären läßt. Das ἐκ ψυχῆς entspricht dem vorhergehenden ἐν ἁπλότητι καρδίας, doch ist darin noch bestimmter ausgedrückt, daß der Dienst wirkliche Herzenssache, nicht Zwangssache, sein solle, so wie auch durch das folgende ὡς τῷ κυρίῳ die Forderung des Ap. noch höher gesteigert ist, als durch die vorhergehende Ermahnung: φοβούντες τὸν κύριον. Die δοῦλοι sollen den Dienst, den sie ihren Herren zu leisten haben, so ansehen, als leisteten sie ihn Christo, den kein Schein täuscht, und nicht den Menschen, die sich leicht durch den äußeren Schein blenden lassen. Um sie zu solchem Dienste desto kräftiger anzutreiben, weist P. sie auf den verheißenen himmlischen Lohn hin:

V. 24: εἰδότες, ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀν-

ταπόδοσιν τῆς κληρονομίας· τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε.

Es iſt zu bemerken, daß, wie Chriſtus, ſo auch die, welche in ſeinem Namen das Ev. verkündigten, bei den Ermahnungen, die Gebote Gottes zu erfüllen, jederzeit auf den Lohn (d. h. den Gnadenlohn) hinwieſen, der den treuen Jüngern des Herrn beſtimmt iſt. So konnte ſich denn auch P. darauf berufen, daß es den Coloſſern nicht unbekannt ſei, daß ihrer bei treuer Beobachtung des göttlichen Willens ein himmliſcher Lohn warte. Darum fängt er die folgenden Worte durch *εἰδότες* an. Den zu erwartenden Lohn bezeichnet das Wort *κληρονομία* i. e. das Erbe der Frommen im Himmel. Der Genitiv *τῆς κληρονομίας* iſt als ein Genitivus appositionis zu *τὴν ἀνταπόδοσιν* anzuſehen, wodurch angegeben wird, worin die *ἀνταπόδοσις* beſteht = *ἥτις ἐστὶν ἡ κληρονομία*. Dieſer Lohn wird von dem Herrn i. e. Chriſtus ertheilt werden, dann nämlich, wenn er offenbar werden wird in ſeiner Herrlichkeit (III, 4); derſelbe wird um ſo weniger ausbleiben, als der den *κυρίοις τοῖς κατὰ σάρκα* erwieſene treue Dienſt als ein Dienſt, der dem Herrn *κατ' ἐξοχήν* geleiſtet wird, anzuſehen iſt: dies deutet P. durch die Worte: *τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε* an. Das *γάρ* iſt freilich nach den Codd. A. C*. D. E. F. G. 17. 47. 71 für unächt zu halten, allein dem Sinne nach doch zu ſuppliren, denn *δουλεύετε* iſt nicht der Imperativ, ſondern der Indicativ. Alles, was man *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* dem Andern erweiſt, will Chriſtus als ihm ſelbſt erwieſen betrachten; vergl. Matth. X, 42. XXV, 40; da jede ſolche Thätigkeit zur Förderung des Reiches Chriſti dient. — Zu beachten iſt, daß P. nur der Ermahnung an die Knechte eine Hinweiſung auf den zukünftigen Lohn hinzufügt; dies war um ſo paſſender, als die Knechte keineswegs darauf rechnen konnten, für ihren Dienſt von den leiblichen Herren einen Liebeslohn zu erhalten; darum bedurften ſie es in ihrer Stellung vornehmlich, um nicht zu ermatten,

den zukünftigen Gnadenlohn vor Augen zu haben; doch genügt es dem Ap. nicht, dieſen den Knechten vorzuhalten, ſondern er erinnert ſie auch an die Strafe, die der ἀδικῶν zu leiden habe.

V. 25: ὁ δὲ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε· καὶ οὐκ ἔστι προσωπολημψία. Statt δέ findet ſich in den Codd. A. B. C. D*. F. G. 17. u. a. γάρ; nach der gewöhnlichen Lesart bildet dieſer Vers den Gegenſatz gegen V. 24, nach der andern Lesart iſt derſelbe als ein Begründungsſatz anzuſehen; dieſe letztere Verbindungsweiſe iſt offenbar die ſchwierigere und demnach γάρ ſowohl nach äußern als innern Gründen ohne Zweifel für das Richtige zu halten[359]). Das Wort ἀδικεῖν kommt ſowohl in activem als auch in neutralem Sinne vor; hier ſteht es in letzterer Weiſe; ὁ ἀδικῶν bezeichnet demnach denjenigen, der das, was er zu thun ſchuldig iſt, nicht thut und bildet ſo den Gegenſatz zu δίκαιος, ſofern hierunter der zu verſtehen iſt, der ſeinen Pflichten treu nachkommt. Die Worte: κομιεῖται (wofür Lachmann nach den Codd. B. D**. E. 37 u. a. κομίσεται lieſt) ὃ ἠδίκησε ſind als eine zuſammengezogene Ausdrucksweiſe anzuſehen für: Er wird das davon tragen, nämlich als Lohn, was er für ſein ἀδικεῖν verdient hat — die verdiente Strafe ſeiner Ungerechtigkeit; eben ſo ſagt P. Epheſ. VI, 8: ἕκαστος ὅ ἐὰν ποιήσῃ ἀγαθὸν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου. — Die letzten Worte des Verſes ſind durch καί mit dem Vorhergehenden verbunden; unnöthig iſt es mit Bähr dieſes καί in dem Sinne von γάρ zu nehmen; ſelbſt wenn οὐκ ἔστι προσωπ. das Vorhergeſagte begründet, ſo würde daraus doch noch nicht folgen, daß καί = γάρ iſt; überdies aber ſind

359) Auffallend iſt das Verſehen, deſſen ſich Bähr, ſowohl hier als auch V. 22 hinſichtlich der Lesart ὀφθαλμοδουλείᾳ ſchuldig macht, indem er an beiden Stellen die gewöhnliche Lesart (V. 22 ὀφθαλμοδουλείαις und hier δέ) durch die Codices begründet, die nicht dieſe, ſondern die andern Lesarten haben. —

jene Worte nicht zur Begründung, sondern zur Verstärkung des Vorhergesagten hinzugefügt. *Προσωποληψία* ist, wie bekannt, ein der hebr. Sprache entlehnter Ausdruck, durch welchen die parteiische Begünstigung des Einen vor dem Andern bezeichnet wird. In welchem Zusammenhang steht nun dieser ganze Vers mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden? P. hat zuvor von den Knechten gesprochen; darnach scheint es, daß unter dem *ἀδικῶν* der Knecht zu verstehen ist, der seinem Herrn das nicht leistet, was er ihm schuldig ist; die letzten Worte würde P. dann hinzufügen, um die Knechte vor der Meinung zu warnen, daß der Herr wegen der drückenden Verhältnisse, unter denen sie auf Erden lebten, sie weniger strenge richten werde [360]). Einige Ausleger dagegen glauben, daß P. bei diesem Verse schon die Herren, die er IV, 1 anredet, im Auge habe, ihnen also der in demselben enthaltene Ausspruch gelte, und daß P. denselben zum Troste für die Unrecht leidenden *δοῦλοι* hinzufüge [361]). Der Ausspruch des Ap. ist jedoch seiner ganzen Form nach durchaus allgemein gehalten, darum ist es gewiß das Richtigste, ihn in dieser seiner Allgemeinheit aufzufassen [362]), so daß man zu *ὁ ἀδικῶν κομιεῖται* ergänzen könnte: *εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος* (Ephes. VI, 8); daß P. ihn hier zunächst zur Beachtung für die Knechte thut, erhellt aus dem *γάρ* (*δέ*), wodurch er an das Vorhergehende angefügt ist; doch lag es gewiß zugleich in seiner Absicht, daß auch die Herren ihn nicht überhören sollten.

---

360) Bengel: Tenues saepe putant, sibi propter tenuitatem ipsorum esse parcendum; id negatur. —

361) Beza: Hoc ego accipio, ut in dominos iniquos dictum, quorum injurias libentius ferent servi, si intellexerint, se dominum habere injuriarum suarum vindicem.

362) Dieser Ansicht ist auch Bähr, während Böhmer meint, daß der Ausspruch des Ap., dem Zusammenhange nach, in welchem er steht, auf die *δοῦλοι* zu beziehen sei. —

Die Ermahnung an die Herren lautet IV, 1: *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες, ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς.* Bei den Herren iſt am meiſten zu befürchten, daß ſie ſich ihrer Macht über die Knechte überheben und dieſelben mit willkürlicher Härte behandeln. Dagegen richtet ſich das Gebot des Apoſtels: *τὸ δίκαιον* i. e. quod restum est: das, wozu der Herr in ſeinem Verhältniß zu dem Knechte verpflichtet iſt; *ἰσότης* i. e. quod aequum est, „Billigkeit"; P. fordert demnach die Herren auf, einerſeits dem Diener zu geben, was derſelbe für ſeine Arbeit erwarten darf, andrerſeits von ihm nicht mehr zu verlangen, als was er leiſten kann [363]). Um dieſer Aufforderung deſto ſtärkeren Nachdruck zu geben, hält P. ihnen vor, daß auch ſie einen Herrn haben, der ihnen vergelten werde, was ſie ihren Knechten thun. Theodoret: *οἷα βούλει περὶ σὲ τὸν δεσπότην γένεσθαι, τοιοῦτος γενοῦ περὶ τὸν οἰκέτην.* Durch den Zuſatz *ἐν οὐρανοῖς* (wofür die Codd. A. B. C. 17. 31 u. a. *ἐν οὐρανῷ* leſen) wird dieſer Herr unterſchieden von ihnen ſelbſt, die nur

363) Der Begriff *ἰσότης* wird von verſchiedenen Auslegern auf verſchiedene Weiſe gefaßt; Theodoret: *ἰσότητα οὐ τὴν ἰσοτιμίαν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν, ἧς παρὰ τῶν δεσποτῶν ἀπολαύειν χρὴ τοὺς οἰκέτας.* Calvin: Non dubito, quin Paulus *ἰσότητα* hic posuerit pro jure analogo aut distributivo, quemadmodum Ephes. VI, 9 *τὰ αὐτά.* Steiger meint, P. wolle durch die Hinzufügung dieſes Wortes, das er übrigens durch „Billigkeit" überſetzt, andeuten, der Herr ſolle den Knecht nicht bloß nach Recht gut halten oder ſtrafen, ſondern auch ein Mehreres zu geben und Manches zu vergeben verſtehen, um ihn in Liebe zu erziehen, gleich wie er ſelbſt von ſeinem Herrn im Himmel behandelt wird und zu werden wünſcht; wogegen Böhmer, Melanchthon's Erklärung: Cum dicit P.: praestate aequalitatem, non vult servos fieri pares domino; sed vult servari aequalitatem geometrica proportione, billigend, ſagt: P. erkläre ſich dagegen, daß die Herren den einen Theil der Sklaven übermäßig ſtreng und grauſam, den andern gelind behandeln; den einen hinter den andern zurückſetzen.

Herren κατὰ σάρκα ſind, und zugleich als der Herr dargeſtellt, deſſen Herrſchaft ſich über Alles erſtreckt.

Kap. IV, 2—6.

Die in dieſen Verſen enthaltenen Ermahnungen beziehen ſich nicht mehr auf einzelne Stände, ſondern wieder auf alle Chriſten; es herrſcht in ihnen die Rückſicht auf den κόσμος vor, ſie zeigen vornehmlich, wie der Chriſt ſich zu demſelben zu verhalten habe. Das Erſte, wozu P. auffordert, iſt das anhaltende Gebet.

V. 2. Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ. Durch προσκαρτερεῖν wird überhaupt die anhaltende, angeſtrengte Beſchäftigung mit einer Sache bezeichnet (τῇ διδαχῇ Apg. II, 42); mit προσευχῇ verbunden bezeichnet es demnach das anhaltende, eifrige Beten. Die Aufforderung hierzu folgt paſſend auf die vorhergehenden Gebote, indem die Erfüllung derſelben nur möglich wird durchs Gebet, durch welches dem Chriſten die zur Ueberwindung des zum Guten trägen Fleiſches nöthigen Kräfte zugeleitet werden. Daß P. gerade hieran denkt, zeigt der Zuſatz γρηγοροῦντες, womit nicht, wie Flatt meint, das Eifrige oder die Andacht des Gebetes im Allgemeinen bezeichnet wird, ſondern die wachſame Sorge in Beziehung auf die Neigungen des Fleiſches zur Sünde (1 Theſſ. V, 6. 1 Petr. V, 8: νήψατε, γρηγορήσατε· ὅτι ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος, ὡς λέων ὠρυόμενος, περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ). Dieſe Wachſamkeit ſoll jedoch allezeit mit Dank (ἐν εὐχαριστίᾳ) verbunden ſein; beides tritt bei dem Chriſten nothwendig zuſammen, da er bei ſeinen Rüſtungen wider die Anfechtungen der Welt Gott allezeit zu danken hat, ſowohl dafür, daß er ihn bis dahin bewahrt habe, als auch, daß ihm in Chriſto der vollkommene Sieg gewiß iſt. — Offenbar hat P. in dieſer Ermahnung die Welt, wie ſie, ſei es innerlich oder äußerlich, den Chriſten verſucht, vor Augen; doch nicht nur durch die Ueber-

windung der verſuchenden Kraft der Welt, wie ſie in dem Herzen des Chriſten ſich offenbart, ſoll dieſer für die Förderung des Reiches Gottes thätig ſein, ſondern er hat ſeinen Blick auch auf die Welt, wie ſie äußerlich als die Geſammtheit der Ungläubigen ſich darſtellt, zu richten und Sorge darum zu tragen, daß dieſelbe durch die Ausbreitung des Evangeliums immer mehr zu Gottes Reich umgewandelt werde. So knüpft ſich an die erſtere Aufforderung zweckmäßig die nun folgende, durch welche P. die Coloſſer ermahnt, für ihn Fürbitte zu thun, damit er das Geheimniß Gottes ſo verkündige, wie es nöthig ſei.

V. 3: *προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃν καὶ δέδεμαι.* V. 4: *ἵνα φανερώσω αὐτὸ, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*

Mit jenem Gebet ſollten die Coloſſer auch das Gebet für den Ap. verbinden[364]), denn daß P. unter *ἡμῶν* ſich ſelbſt meint, geht aus dem folgenden *δέδεμαι* hervor, obwohl es allerdings möglich iſt, daß er bei jenem Plural zugleich an diejenigen, die mit ihm das Evangelium verkündigten, dachte. Den Inhalt der Fürbitte, die er von den Coloſſern verlangt, giebt er durch die folgenden Worte an. — Der Ausdruck: *ἀνοίγειν θύραν τοῦ λόγου* iſt einer zwiefachen Auslegung fähig. Da P. Eph. VI, 19 ſagt: *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, ſo kann hier *θύρα τοῦ λόγου* als gleichbedeutend mit *στόμα* genommen werden[365]);

---

364) Auf die Demuth, die ſich in dieſer Aufforderung des Ap. ausſpricht, macht Theodoret aufmerkſam: *τὴν συνήθη μὲν ταπεινοφροσύνην ἔδειξε· διδάσκει δὲ καὶ ἡμᾶς, μὴ ἑαυτοῖς θαῤῥεῖν, ἀλλὰ τὴν παρ' ἀλλήλων ἐπικουρίαν ζητεῖν.*

365) Calvin: Per januam sermonis simpliciter significat, quod ad Ephes. VI, 19 dicit, oris apertionem. Bengel: *θύρα τοῦ λόγου* i. e. os.

allein natürlicher iſt es doch nach Analogie von Apg. XIV, 27. 1 Cor. XVI, 9. 2 Cor. II, 12 unter θύραν τοῦ λόγου ἀνοίγειν zu verſtehen: „die Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes darbieten“ [366]). Einen ſolchen Wunſch aber konnte P. auch in ſeinen Banden haben, da er ja auch in denſelben nicht aufhörte für das Evangelium thätig zu ſein. — Zur Erklärung des τοῦ λόγου dienen die folgenden Worte. Der Infinitiv ſchließt ſich dem Vorhergehenden auf unmittelbare Weiſe an, die Präpoſ. εἰς zu ergänzen iſt nicht nothwendig; ſ. zu I, 22; über τὸ μυστήριον ſ. zu I, 26. — Statt δι' ὅ lieſt Lachmann nach den Codd. B. F. G. δι' ὅν, bei dieſer Lesart bezieht ſich das Relativ auf Χριστός, bei der Recepta auf τὸ μυστήριον. Da P. ſich Epheſ. III, 1 einen δέσμιον τοῦ Χριστοῦ nennt, ſo konnte dies einen Abſchreiber zur Aenderung des ὅ in ὅν veranlaſſen; deshalb möchte die Recepta, für die überdies die meiſten Codd. ſprechen, für die richtige Lesart zu halten ſein.

Das ἵνα, womit V. 4 beginnt, kann entweder mit δέδεμαι oder mit προσευχόμενοι oder mit ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον verbunden werden. Im erſtern Falle würde P. ſeine Gefangenſchaft als dazu beſtimmt, jenes Geheimniß kund zu machen, anſehen; dieſe Auffaſſung ſcheint durch Apg. XXIII, 11. Phil. I, 12. 13 beſtätigt zu werden; demnach ſagt Bengel: Vinctus sum, ut patefaciam. Paradoxon. Aber eben dieſes Paradoxon macht dieſe Auslegung unwahrſcheinlich. Dagegen hat die Verbindung mit προσευχόμενοι das Unbequeme, daß beide ἵνα auf gleiche Weiſe von demſelben Verbum abhängig gemacht werden, wodurch die Rede des Ap. offenbar ſchleppend würde. Am beſten iſt demnach die dritte Verbindungsweiſe. Nach dieſer giebt P. durch dieſen Zuſatz an, warum er wünſche, daß ihm Gelegenheit gegeben werde, das My-

366) Dieſer Auffaſſung geben auch Bähr und Steiger den Vorzug, während Böhmer die Entſcheidung ungewiß läßt.

sterium Christi zu reden; nämlich, damit er dasselbe offenbare; φανερῶν ist hier nicht synonym mit λαλεῖν zu fassen, sondern es steht im Gegensatz gegen den Ausdruck: τὸ μυστήριον und bezeichnet also, das Mysterium so verkündigen, daß es aufhört ein Mysterium zu sein. Das Futurum φανερώσω steht, wie öfter, für den Conjunctiv. Wie demnach das λαλῆσαι durch ἵνα φανερώσω näher bestimmt wird, so sind auch die letzten Worte auf jenes λαλῆσαι zurückzubeziehen: durch dieselben kann P. aber entweder die Art und Weise, wie er das Mysterium zu reden wünsche, angeben oder auch darauf hinweisen, daß er es für eine höhere Nothwendigkeit erachte, dasselbe zu verkündigen. Die letztere Auffassung möchte vorzuziehen sein, da bei derselben durch jene Worte das an die Colosser ausgesprochene Verlangen auf eine zweckmäßige Weise motivirt erscheint. Die Parallelstelle Ephes. VI, 20 beweist, auch wenn die Worte ὡς — λαλῆσαι dort in jenem Sinne zu nehmen sind, um so weniger etwas gegen diese Erklärung, als P. dort durch das vorhergehende: ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι angiebt, wie er das Mysterium zu verkündigen wünsche. —

Wie in dieser Ermahnung dem Ap. die Beziehung auf die nichtchristliche Welt vorgeschwebt hat, so hält er dieselbe Beziehung auch in den folgenden Versen fest. In diesen nämlich fordert er die Colosser zur Weisheit im Umgange mit denen, die noch außerhalb der Gemeinde Christi stehen, auf.

V. 5: ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι. Daß σοφία hier, wie auch sonst oft, die praktische Weisheit bezeichnet, lehrt der Zusammenhang; eben so ist es auch ohne Weiteres klar, daß οἱ ἔξω diejenigen sind, die sich noch nicht in der Gemeinde Christi befinden, also der Welt — im Gegensatz gegen das Reich Gottes angehören. Die Weisheit des Wandels in Rücksicht auf diese besteht in demjenigen Verhalten gegen dieselben, wodurch diese am ehesten für das Reich Gottes gewonnen werden können:

dazu aber ist, wie P. andeutet, das τὸν καιρὸν ἐξαγοράζεσθαι nothwendig. Zur Erklärung dieses Ausdrucks könnte man sich auf Dan. II, 8 beziehen, wo die LXX übersetzen: „ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε“, d. h. „daß ihr Zeit gewinnt“; allein die Worte hier in demselben Sinne zu nehmen, verbietet sowohl der bei καιρόν stehende Artikel, als auch der Zusammenhang [367]). Ἐξαγοράζειν kann entweder „aufkaufen“ oder „loskaufen“ bedeuten; ὁ καιρός bezeichnet „den rechten, passenden Zeitpunkt“. Nimmt man ἐξαγοράζειν in der zweiten Bedeutung, so würde unter ὁ καιρός allgemeiner „die Zeit“ zu verstehen und die Phrase daraus zu erklären sein, daß der καιρός als ein eigentlich Anderen (etwa τοῖς ἔξω) angehöriges Gut anzusehen sei, diesen würde sie gleichsam dadurch abgekauft, daß man sie zu ihrem Besten anwendet. Die Künstlichkeit dieser Erklärung leuchtet jedoch ohne Weiteres ein; will man sich nicht in Künsteleien verlieren und die Phrase dem Zusammenhange der Stelle gemäß erklären, so kann als der Sinn derselben nur der angesehen werden: den passenden Zeitpunkt (in Beziehung auf die Förderung des Reiches Gottes) nicht unbeachtet als ein Fremdes vorübergehen lassen, sondern ihn sich zu eigen machen, was nur durch die sorgfältige Benutzung desselben geschehen kann: so daß ἐξαγοράζειν τὸν καιρὸν = χρᾶσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ ist. Bei dieser Erklärung wird ἐξαγορά-

367) Bähr geht freilich bei der Erklärung der vorliegenden Stelle von dem Gebrauch der Redensart Dan. II, 8 aus, vertauscht dann aber den Begriff: „Zeit gewinnen“ mit dem: „haushälterisch mit der Zeit umgehen.“ Eine solche Vertauschung zweier ganz verschiedener Begriffe ist jedoch offenbar nicht zu billigen. — Harleß (zu Ephes. V, 16) meint zwar, daß auch Dan II, 8 die betreffende Phrase durch: „die Gelegenheit ergreifen“ zu erklären sei; allein Steiger sagt mit Recht, die gewöhnliche Erklärung: „Ihr wollt Frist gewinnen“ sei für die richtige zu halten; auch macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß Theobotion dies richtig ohne Artikel: ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἀγοράζετε übersetze, was die Sache verändere. —

ζειν in der erſten Bedeutung genommen, indem als der für den καιρός zu zahlende Preis eben die zweckmäßige Benutzung deſſelben, wodurch er in Wahrheit erſt der unſrige wird, anzuſehen iſt [368]).

Die letzte Ermahnung des Ap. V. 6: ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι ſteht mit der vorhergehenden in enger Verbindung, indem dadurch eine Seite des ἐν σοφίᾳ περιπατεῖν πρὸς τοὺς ἔξω hervorgehoben wird. Bei dem erſten Satze iſt ἔστω oder γινέσθω zu ergänzen; ὁ λόγος iſt im Allgemeinen: „die Rede"; unter χάρις iſt hier die Anmuth zu verſtehen, ſo daß ἐν χάριτι = χαριέντως iſt: „eure Rede ſei allezeit holdſelig", d. h. von der Beſchaffenheit, daß ſie nicht erbittert und die Herzen verſchließt, ſondern ſie erfreuet und ſich in dieſelben Eingang verſchafft; ἅλατι ἠρτυμένος: „sale conditus, mit Salz gewürzt". Dieſer Ausdruck läßt ſich auf verſchiedene Weiſe auffaſſen. Da die Speiſe durch die Würze des Salzes ſchmackhaft gemacht wird, ſo könnte man unter λόγος ἅλ. ἠρτ. „eine ſchmackhafte Rede" verſtehen und für gleichbedeutend mit dem vorhergehenden ἐν χάριτι halten [369]); allein es iſt doch mehr als unwahrſcheinlich, daß P. den eigentlichen Ausdruck durch einen bildlichen erklären ſollte; das Salz dient ferner dazu, die Speiſe

368) Eben ſo erklärt Böhmer, indem er ſagt: „Die Phraſe τὸν καιρὸν ἐξαγ. iſt dergeſtalt zu interpretiren, daß die Coloſſer Perſonen ſein ſollen, die den glücklichen Zeitpunkt (die Nichtchriſten durch eine ſchöne That ꝛc. zu gewinnen) gleichſam aus den übrigen Zeitmomenten auffkaufen (aufgreifen, ſich zu eigen machen) ſollen." Auch Steiger's Erklärung: „Kauft die paſſende Zeit, die günſtige Gelegenheit überall auf, d. i. erſeht, ergreift und benutzt ſie", ſtimmt hiemit im Weſentlichen überein. —

369) Photius: ὥσπερ οὐδὲν τῶν σῶμα τρεφόντων σχεδὸν χωρὶς ἅλατος ἡδύνει, καὶ εἰς τροφὴν εὔχρηστον ἀναδίδοται, οὕτω καὶ ὁ θεσπεσιαλικὸς λόγος ὁ τὴν ψυχὴν τρέφων, ἂν μὴ ᾖ τῇ χάριτι ἠρτυμένος, οὔτε θρέψει, οὔτε ἀναδοθήσεται.

frisch und gut zu erhalten. Wendet man dies zur Erklärung des vorliegenden Ausdrucks an, so steht der λόγος ἄλ. ἠρτ. im Gegensatz zu dem λόγος σαπρός, womit eine in sich faule Rede, ein loses nichtsnutziges Geschwätz, bezeichnet wird: Ephes. IV, 29; es ist dann die in sich gesunde Rede darunter zu verstehen, eine solche Rede, die nichts Verkehrtes, Ungehöriges, was auszusprechen dem weisen Christen nicht geziemt, in sich enthält; als das Salz könnte man dabei die christliche σοφία oder φρόνησις, ja selbst die ὁσιότης denken[370]), so gefaßt wäre der Begriff ein sehr allgemeiner; geht man dagegen davon aus, daß das Salz eine scharfe, ätzende Kraft hat, so gewinnt jener Ausdruck eine engere Bedeutung, indem er dann die scharfe, eindringende Rede bezeichnet und demnach in einem relativen Gegensatz zu dem ἐν χάριτι stehen würde, so nämlich, daß dadurch das Maß der Anmuth angegeben wäre. V. würde dann andeuten, daß die Rede der Christen zwar anmuthig, aber nicht weichlich, und andrerseits zwar scharf und eindringend, aber nicht herbe sein solle[371]). Indessen möchte es doch natürlicher sein, die zweite Auffassungsweise für die richtige zu halten, wofür nicht nur die Parallelstelle Ephes. IV, 29, sondern auch der Zusammenhang mit dem Folgenden spricht. — In diesem ist die lose Verknüpfungsweise mit dem Vorhergehenden auffallend, am einfachsten ist es, den

---

370) Böhmer: „Das Salz schützt Speisen vor Fäulniß, die Weisheit sichert die Rede vor faulichtem, thörichtem, widerwärtigem Geschwätz. Das Salz giebt Speisen die rechte Würze, die Weisheit verleiht der Rede die wahre Weihe, Kraft, Schärfe, Nützlichkeit."

371) Theophylact: ἐχέτω μέν, φησὶ, χαριεντισμόν ὁ λόγος ὑμῶν πλὴν μὴ εἰς ἀδιαφορίαν ἐκπιπτέτω καὶ ἔκλυσιν, ἀλλ' ἔστω καὶ στύφων· τοῦτο γὰρ τὸ ἅλας δηλοῖ· μήτε πέρα τοῦ μέτρου ἐπίχαρις ἔσο, μήτε αὖ αὐστηρός· ὥσπερ τὸ βρῶμα, ἐάν τε ἄναλον ᾖ, ἀηδές ἐστιν· ἐάν τε ἁλυκὸν, ἀπαράδεκτον ὅλως τῇ γεύσει, ἀμφοτέρως δὲ ἄβρωτον.

Infinitiv εἰδέναι durch sciendo zu erklären: „indem ihr wißt"; πῶς iſt mehr auf die Form als auf den Inhalt zu beziehen: „auf welche Weiſe ihr einem Jeden zu antworten habt." Dieſer Gedanke iſt an und für ſich freilich ſehr allgemeiner Art; der Zuſammenhang indeſſen zeigt, daß hier von der Verantwortung hinſichtlich des chriſtlichen Glaubens namentlich gegen Nichtchriſten (πρὸς τοὺς ἔξω) die Rede iſt; ähnlich heißt es 1 Petr. III, 15: ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος. Mit Nachdruck ſagt P. ἑνὶ ἑκάστῳ, indem je nach dem verſchiedenen Standpunkte der Einzelnen verſchiedene Fragen und Einwürfe gemacht werden, und die Gläubigen deshalb gerüſtet ſein müſſen, auf dieſe alle, ſie mögen nun beſchaffen ſein, wie ſie wollen, zu antworten [372]). Calvin: Nam haec pars est non ultima prudentiae, singulorum habere respectum. Calov: Non cum omnibus eodem modo loquendum esse indicat. Ideo prudentiam exigit. Sicut non unum pharmacum omnibus corporibus convenit, sic non omnibus unus est respondendi modus, huic mollis et blandus, illi durus et severus; huic brevior, illi fusior; huic aenigmaticus, illi explicatior. —

Ehe P. ſeinen Brief ſchließt, läßt er noch einige Nachrichten V. 7—9, Grüße 10—14 und Aufträge 15—17 folgen.

---

372) Wenn Chryſoſtomus ſagt: ἑτέρως γὰρ τῷ ἄρχοντι, ἄλλως τῷ ἀρχομένῳ, ἄλλως τῷ πλουτοῦντι, ἄλλως τῷ πένητι, ſo iſt hier zu ſehr nur die in der äußerlichen Stellung begründete Verſchiedenheit der Einzelnen hervorgehoben. Auch Theodoret's Erklärung: ἄλλως γὰρ τῷ ἀπίστῳ, καὶ ἄλλως τῷ πιστῷ, καὶ ἄλλως τῷ τελείῳ, καὶ ἄλλως τῷ ἀτελεῖ — — — προσφέρειν τὴν διδασκαλίαν προσήκει iſt nicht paſſend, da P. hier — wenigſtens vorzugsweiſe — nur die Nichtchriſten im Sinne hat. —

Vers 7—9.

Der Ap. verweist die Colosser auf Tychikus und Onesimus, die ihnen Nachrichten von seinem Zustande überbringen sollen. —

V. 7. *Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ.* Der Ausdruck: *τὰ κατ' ἐμέ* kommt nicht nur im N. T. Ephes. VI, 21. Phil. I, 12. Apg. XXV, 14, sondern auch in der classischen Grácität vor: „Das, was mich betrifft." Tychikus war aus Kleinasien gebürtig (*Ἀσιανός*) und befand sich öfter in der Begleitung des Ap. Paulus; namentlich wird uns von ihm erzählt, daß er auf der dritten Missionsreise bei P. in Griechenland war und ihm nach Troas vorausging, um ihn dort zu erwarten (Apg. XX, 4. 5); daß er bei P. in dessen Gefangenschaft zu Rom war, geht aus dieser Stelle und aus Ephes. VI, 21 hervor; auch während der zweiten Gefangenschaft des Ap. in Rom — wenn anders eine solche stattgefunden — befand sich Tychikus bei ihm; 2 Timoth. IV, 12. Ueber die ehrenden Beinamen, die P. ihm hier beilegt, s. zu I, 1. 7. Die Worte *ἐν κυρίῳ* „im Herrn" (nicht: „durch den Herrn") sind auf sämmtliche vorhergehende Ausdrücke zu beziehen, denn *σύνδουλος* schließt sich eng dem *διάκονος* und dieses dem *ἀγαπ. ἀδελφός* an, vor welchem allein der Artikel steht. — In Beziehung auf Tychikus fährt P. fort:

V. 8: *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν, καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν,* V. 9: *σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι τὰ ὧδε.*

Die Bedeutung des Aoristes: *ἔπεμψα* erklärt sich aus dem gewöhnlichen Briefstyl der Alten: Tychikus war nicht vor dem Briefe, sondern mit demselben abgesandt. Statt der Recepta: *ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν* lesen die Codd. A. B.

D*. F. G. u. a. ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν. Für die gewöhnliche Lesart könnte sprechen, daß die Entstehung der andern sich leicht aus Ephes. VI, 22 erklären lasse; für diese dagegen, daß die gewöhnliche aus der Absicht, die häufige Wiederholung desselben Gedankens V. 7 und 9 zu vermeiden, entstanden sei. — Vielleicht läßt sich eine Entscheidung aus den vorhergehenden Worten: εἰς αὐτὸ τοῦτο gewinnen. Diese Worte werden im N. T. gewöhnlich so gebraucht, daß sie auf etwas Vorhergesagtes zurückweisen, zumal wenn in dem Folgenden darauf wieder hingedeutet wird, so ist es z. B. 2 Cor. VII, 11 der Fall, wo sich αὐτὸ τοῦτο zwar auf das folgende: τὸ κατὰ θεὸν λυπηθῆναι bezieht, von diesem λυπηθῆναι aber schon vorher die Rede ist; bisweilen freilich weist es auf etwas hin, das vorher nicht erwähnt worden, indem es sich nur auf das Folgende bezieht, dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn hierauf ein besonderer Nachdruck liegt, so daß es, also besonders hervorgehoben werden soll, z. B. Röm. IX, 17, wo es vom Pharao heißt: εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου; es entspricht nämlich: αὐτὸ τοῦτο dem deutschen: „eben dieses"; εἰς αὐτὸ τοῦτο heißt demnach: „eben zu diesem Zwecke." So wenig dieser deutsche Ausdruck ohne besonderen Nachdruck gesetzt werden kann, eben so wenig der entsprechende griechische, weshalb es ungenau ist, wenn Bähr es nur durch: „eo consilio" umschreibt. Bei der gewöhnlichen Lesart in der vorliegenden Stelle bleibt es nun offenbar ganz unerklärlich, wie P. zu dem nachdrucksvollen: εἰς αὐτὸ τοῦτο gekommen sein sollte, während sich dieser Ausdruck bei der andern Lesart ganz von selbst ergeben mußte: „Wie es um mich steht, wird euch Alles Tychikus kund thun, den ich eben zu dem Zwecke zu euch gesandt habe, damit ihr ersehet, wie es um mich stehet." — Den Vorwurf einer leeren Wiederholung desselben Gedankens darf man dem Ap. nicht machen, denn, was das Verhältniß dieses Verses zu dem vorhergehenden betrifft, so

wird derſelbe Gedanke hier offenbar nur hervorgehoben, um das folgende: καὶ παρακ. τ. καρδ. ὑμ. einzuleiten, der V. 9 vorkommende Begriff τὰ ὧδε aber iſt offenbar umfaſſender als der: τὰ περὶ ἡμῶν, indem jener ſich überhaupt auf die Verhältniſſe des Chriſtenthums in Rom, dieſer nur auf die des Ap. Paulus bezieht. — Iſt die Lesart ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν die richtige, ſo liegt es nahe παρακαλεῖν durch: „tröſten" zu erklären und vorauszuſetzen, daß die Coloſſer über die traurige Lage des Ap. betrübt ſeien, allein eben ſo paſſend iſt es anzunehmen, daß Tychikus die Herzen der Coloſſer durch die Erzählung von dem, was P. um des Glaubens willen erlitt, zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnen und darin beſtärken ſollte, παρακαλεῖν ſteht dann in demſelben Sinne, wie II, 2. — Außer dem Tychikus ſandte P. auch Oneſimus nach Coloſſä. Dieſer war früher der δοῦλος des Philemon, der zu Coloſſä wohnte, geweſen, während der Gefangenſchaft des Ap. war er von demſelben zum Chriſtenthum bekehrt worden; welche Liebe P. zu ihm gefaßt hatte, geht aus dem Briefe an Philemon hervor, worin ſich auch ſein Vertrauen zu ihm ausſpricht, indem er ſagt, er hätte ihn gern bei ſich behalten, damit er ihm — ſtatt des Philemon — in ſeinen Banden diene. So bezeichnet P. ihn nun auch gegen die Coloſſer als einen treuen und geliebten Bruder[373]). Abweichend von der durch die bedeutendſten Autoritäten beglaubigten Recepta, nach welcher es heißt: τῷ πιστῷ κ. ἀγ. ἀδελφῷ leſen die Codd. D. E. F. G. 55 τῷ ἀγαπητῷ καὶ πιστῷ ἀδελφῷ. — Ueber den Begriff: πιστός ſ. zu I, 2. Die Präpoſition σύν iſt nicht mit παρακαλέσῃ, ſondern mit ὃν ἔπεμψα zu verbinden. Daß P. ſagt, er ſchicke den Tychikus mit dem Oneſimus und nicht umgekehrt, den Oneſimus mit dem Tychikus, hat ſeinen Grund wohl

373) Der Zweifel Calvin's: vix est credibile, hunc esse servum Philemonis, quia furis et fugitivi nomen dedecori subjectum fuisset, iſt unbegründet.

darin, daß Oneſimus die Reiſe nach Coloſſä nicht auf Veranlaſſung des Briefes des Ap. machte, ſondern auch ohne dieſes Schreiben dahin gereiſt ſein würde. — Der Ap. bezeichnet Oneſimus noch näher durch die Worte: ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, wodurch Coloſſä als die eigentliche Heimath deſſelben bezeichnet wird. Πάντα findet ſeine nähere Beſtimmung an dem folgenden τὰ ὧδε d. i. die hieſigen Verhältniſſe. Statt γνωριοῦσι leſen B. D. (ex emendat.) F. G. γνωρίσουσι, D*. γνωρίσωσι. Die Verſchiedenheit dieſer Lesarten iſt für den Gedanken offenbar von keiner Bedeutung; πραττόμενα, welches in den Codd. F. G und einigen Ueberſetzungen dem τὰ ὧδε hinzugefügt iſt, kann nur für ein ſpäteres Gloſſem gelten. —

Vers 10—13.

Es folgen nun die Grüße einzelner Chriſten, die ſich bei P. in Rom befanden, an die Coloſſer. Die Freunde, deren Grüße der Ap. beſtellt, ſind: Ariſtarchus, Markus, Jeſus genannt Juſtus, Epaphras, Lukas und Demas.

V. 10: Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς· ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν· V. 11: καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς· οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία.

Ariſtarchus aus Theſſalonich in Macedonien gebürtig (Apg. XIX, 29) war ein Begleiter des Ap. auf deſſen dritter Miſſionsreiſe durch Kleinaſien. Bei dem Aufruhr zu Epheſus wurde er ergriffen, aber bald wieder freigegeben; darauf war er bei P. in Griechenland und begleitete ihn nach Aſien (Apg. XX, 4); ſpäter ging er mit P. nach Rom (Apg. XXVII, 2). P. nennt ihn hier ſeinen Mitgefangenen. An eine eigentliche Gefangenſchaft des Ariſtarchus zu Rom läßt ſich den Verhältniſſen nach, unter welchen P. ein Gefan-

gener geworden war, ſchwerlich denken. In Rom hatte noch keine Verfolgung der Chriſten ſtattgefunden, bei der er hätte ergriffen ſein können. Noch weniger iſt es denkbar, daß er mit P. als Gefangener aus Judäa nach Rom geſchickt worden. Wahrſcheinlich nennt P. ihn ſo, inſofern derſelbe ihn in ſeiner Gefangenſchaft nicht verließ, ſondern treu bei ihm ausharrte, ſo daß er ſich aus Liebe zu dem Ap. allen Leiden eines Gefangenen mit unterzog. Dieſe Anſicht wird dadurch beſtätigt, daß Ariſtarch in dem Briefe an Philemon (ſo wie Markus, Demas und Lukas) nur als ein *συνεργός* des Ap., Epaphras dagegen als ein *συναιχμάλωτος* deſſelben bezeichnet wird, während in unſerm Briefe von einer Mitgefangenſchaft des Epaphras nicht die Rede iſt. Nur wenn man den Ausdruck *συναιχμάλωτος* in uneigentlichem Sinne nimmt, läßt ſich dies erklären; wogegen, wenn Beide Mitgefangene des Ap. im eigentlichen Sinne des Wortes waren, nicht zu begreifen iſt, warum in dem einen Briefe nur der Eine, in dem andern nur der Andere als ſolcher bezeichnet wird [374]). —

Der zweite, deſſen Gruß der Ap. beſtellt, iſt **Markus**; es iſt kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß dieſer ein anderer ſei, als der Markus, der den Ap. auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe in Kleinaſien, die derſelbe mit Barnabas machte, begleitete. Markus hatte ſich auf dieſer Reiſe von Paulus und Barnabas getrennt; ſpäter entſtand zwiſchen jenen beiden Apoſteln ein Streit wegen des Markus, der eine Trennung derſelben zur Folge hatte. Die beſondere Anhänglichkeit des Barnabas an Markus erklärt ſich wohl mit daraus, daß Beide, wie aus der vorliegenden Stelle hervorgeht, Verwandte waren. Jetzt befand ſich Markus mit P. in Rom, ein deutliches Zeichen, daß die früheren Mißhelligkeiten wieder

374) Daß P. den Ariſtarch deshalb ſeinen Mitgefangenen nennt, weil derſelbe früher in Epheſus ergriffen worden war, wie **Steiger** meint, iſt eine Vermuthung, die nichts für ſich hat. —

ausgeglichen waren. Auch 2 Tim. IV, 11 wird dem Markus von P. das ehrende Zeugniß gegeben, daß er ihm εὔχρηστος εἰς διακονίαν sei. — Die Worte: περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς leiden an Unklarheit, indem es unsicher ist, von wem und wann die Colosser diese Aufträge erhalten haben, so wie auch, was deren Inhalt gewesen sei; daß es Aufträge gewesen, welche P. dem Tychikus an die Colosser mitgegeben, ist wegen der Aoristform des Verbums wenigstens unwahrscheinlich[375]); übrigens ist nicht die Ausdrucksweise des Ap., sondern nur unsere Unkenntniß der Verhältnisse Schuld an der Undeutlichkeit. Am natürlichsten ist es anzunehmen, daß von irgend einer Gemeinde besondere Aufträge an Markus nach Colossä, wo man seine Gegenwart vermuthete, gelangt seien und P. hievon, vielleicht durch Epaphras, Kunde erhalten habe. Da nun Markus vorhatte, nach Colossä zu reisen, so empfiehlt P. denselben den Colossern noch besonders zur Aufnahme: ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν. Die Lesart der Codd. 45, 72, des Ambrost. und der Peschito: δέξασθαι αὐτόν erklärt sich wohl daraus, daß man eben dieses als den Inhalt der Aufträge angesehen; allein dies ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Plural ἐντολάς auf mehr als einen Auftrag hinweist[376]).

Der dritte, dessen Gruß P. meldet, ist Jesus, mit dem Beinamen Justus. Von diesem ist sonst nicht die Rede; der Beiname Justus findet sich auch Andern beigelegt; vergl. Apg. I, 22. Auch Apg. XVIII, 7 wird eines Justus erwähnt, der in Corinth wohnte und Proselyt des Thores (σεβόμενος τὸν θεόν) war. —

375) Mit Recht bemerkt Steiger, ein alter Briefsteller hätte schwerlich so gedacht: „Wenn ihr den Brief leset, so habt ihr bereits die Aufträge empfangen", da ihm zweifelhaft sein mußte, ob man nicht zuerst den Brief lesen und dann erst die mündlichen Aufträge vernehmen werde. —

376) Bengel's Meinung: ἐὰν — αὐτόν: haec summa erat illarum ἐντολῶν hat demnach nichts für sich. —

Die bisher genannten drei Männer bezeichnet P. näher als frühere Juden: οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς; die folgenden Worte: οὗτοι μόνοι κ. τ. λ. sind mit jenen vorhergehenden aufs engste zu verbinden; denn P. will offenbar nicht sagen, daß nur jene drei seine Mitarbeiter in Beziehung auf das Reich Gottes seien, da er hernach ja auch den Demas und Lukas als seine συνεργοί bezeichnet, sondern nur, daß sie die einzigen Judenchristen seien, die ihm zur Seite standen. Diese Beziehung tritt um so deutlicher hervor, wenn man nach περιτομῆς kein Zeichen setzt, und οὗτοι als nachdrückliche Wiederaufnahme des οἱ ὄντες κ. τ. λ. betrachtet. Diese also waren mit P. in Rom für das Reich Gottes thätig[377]) und ihm eben deshalb eine παρηγορία. Οἵτινες ist nicht gleich dem einfachen Relativ οἵ, sondern in dem Sinne von utpote qui „als welche" zu nehmen. Παρηγορία = Trost, Ermunterung. — Je mehr Trübsale dem Ap. durch so manche Judenchristen bereitet wurden, desto größer mußte seine Freude über solche sein, die ihm treu zur Seite standen, ihre Liebe mußte ihm zu einem besonderen Troste in jenen Trübsalen dienen. Theodoret: μέγιστον ἐγκώμιον τὸ τῷ ἀποστόλῳ γενέσθαι θυμηδίας πρόξενον. —

V. 12: Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς, ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. V. 13: μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ, ὅτι ἔχει ζῆλον πολὺν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.

Da Epaphras den Colossern das Evangelium verkündigt hatte, so mußte ihm gerade diese Gemeinde besonders am

377) Unrichtig ist Beza's Uebersetzung von εἰς τὴν βασιλείαν durch: in regno und noch weniger ist Calvin's Erklärung: Evangelium vocat regnum dei, nam et sceptrum est, quo deus super nos regnat et per ipsum cooptamur in vitam aeternam, zu rechtfertigen.

Herzen liegen, so daß er für sie beständig betete: ἀγωνίζεσθαι bezeichnet nicht sowohl das Anhalten, als vielmehr das eifrige Ringen im Gebete, s. zu II, 1. Den Inhalt und Zweck seines Betens geben die Worte: ἵνα στῆτε κ. τ. λ. an; στῆτε (wofür einige Handschr. ἦτε lesen) schließt den Begriff des standhaften Beharrens in sich. Statt πεπληρωμένοι lesen die Codd. A. C. D*. F. G. u. a. πεπληροφορημένοι. — Bei der gewöhnlichen Lesart wird durch den Beisatz ἐν παντί κ. τ. λ. angegeben, womit die Colosser erfüllt sein sollten; diese Verbindungsweise des πληροῦσθαι cum praep. ἐν „erfüllt sein mit etwas" ist jedoch sehr zweifelhaft; man könnte sich dafür nur auf Ephes. V, 18 berufen, wo indessen auch eine andere Erklärung möglich ist; will man sich deshalb zu dieser Erklärung nicht verstehen, so muß man πεπληρωμένος als ein Adject. absolutum, in dem Sinne von „vollkommen" nehmen; allein wenn es diese Bedeutung auch in der Verbindung mit Wörtern, wie χαρά und dergl. hat, so folgt daraus doch noch nicht, daß man auch ἄνθρωπος πεπληρωμένος für homo perfectus sagen kann[378]). Was nun die andere Lesart betrifft, so hat πληροφορεῖν im Passiv immer den Begriff der festen Ueberzeugung in sich: πεπληροφορημένος ist demnach derjenige, welcher eine feste Ueberzeugung hat, seiner Sache gewiß ist, nicht unsicher hin und her schwankt[379]). Da sich demnach bei dieser Lesart ein passender Gedanke ergiebt, die Aenderung derselben in πεπληρωμένοι sich leicht aus II, 10 erklären läßt und so bedeutende Autoritäten für dieselbe sprechen, so darf sie gewiß für die richtigere gelten. Der Zusatz

378) Bähr meint θέλημα bezeichne hier, wie I, 9, den Rathschluß Gottes, und ἐν gebe die wirkende Ursache an; daher übersetzt er: „erfüllt durch den ganzen Rathschluß Gottes." Dieser Erklärung steht jedoch einerseits das Fehlen des Artikels bei θέλημα, andrerseits die Unvollständigkeit des Gedankens selbst entgegen.

379) Böhmer übersetzt πεπληροφορημένος durch: „vollgemacht" und bezieht τέλειος nur auf die Intelligenz.

ἐν π. θελ. τοῦ θεοῦ wird am beſten auf beide Begriffe: τέλειοι und πεπληροφορημένοι bezogen; es wird dadurch die Sphäre angegeben, innerhalb deren die Vollkommenheit und feſte Ueberzeugung ſtattfinden ſoll.

Mit Nachdruck fährt P. fort: μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ κ. τ. λ. Das apoſtoliſche Zeugniß ſoll der Gemeinde die Sorge des Epaphras um ſie recht vor Augen ſtellen, damit ſie ihm und dem von ihm gepredigten Evangelium deſto treuer bliebe. Theodoret: ἀναγκαίως αὐτοῦ τὴν περὶ αὐτοὺς ἔδειξεν εὔνοιαν, ἵνα προθυμότερον αὐτοῦ τῇ διδασκαλίᾳ προσέχωσι. Statt der Recepta: ζῆλον leſen die Codd. A. B. C. D**. 80: πόνον (Griesbach und Lachmann); die Codd. 10. 31. 71. 73 πόθον und D*. F. G. κόπον; die letztern beiden Lesarten ſcheinen aus πόνον entſtanden zu ſein. Da dieſer Ausdruck (außer in der Offenb. Joh. in dem Sinne von dolor) im N. T. ſonſt nicht vorkommt, ſo kann man wohl annehmen, daß das ſeltnere Wort ſpäter mit dem gewöhnlicheren ζῆλον vertauſcht worden ſei; πόνος bezeichnet übrigens nicht bloß die Mühe, ſondern es hat den Nebenbegriff des Schmerzes. — Während das ἀγωνιζόμενος nur in Beziehung auf die Coloſſer geſagt war, bezeugt P. hier, daß ſich die Sorge des Epaphras auch auf die Gemeinden zu Laodicea und Hierapolis erſtrecke, mit denen derſelbe alſo gleichfalls in näherer Verbindung ſtand.

Zuletzt folgen die Grüße des Lukas und Demas: V. 14: ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς καὶ Δημᾶς. Beide ſind offenbar, wie auch Epaphras, für Heidenchriſten zu halten. Von Lukas iſt bekannt, daß er ſich öfter in der Begleitung des Ap. Paulus befand. In ſeinen Briefen erwähnt P. ſeiner 2 Timoth. IV, 11 und Philem. 24. Daraus, daß er hier ὁ ἰατρός genannt wird, an jenen beiden Stellen dagegen eine ſolche nähere Bezeichnung fehlt, läßt ſich offenbar noch nicht an der Identität der Perſon zweifeln. Die alte Tradition nimmt dieſelbe an. Auch in den Worten des Chryſoſtomus: εἷς ἦν καὶ

ἄλλους καλουμένους τῷ ὀνόματι τούτῳ spricht sich kein Zweifel daran aus, indem sie nur den Grund angeben, warum P. jenen Beisatz: ὁ ἰατρός hinzufügt. — Von Demas ist nichts weiter bekannt, als daß derselbe später den Ap. aus Weltliebe verlassen hat (2 Timoth. IV, 10). Möglich, daß er schon damals, als P. diesen Brief schrieb, Mangel an dem gehörigen Eifer für das Evangelium verrieth, und P. ihn deshalb ohne Hinzufügung eines ehrenden Prädikates nennt. —

Vers 15—17.

Dieser Abschnitt enthält einige Aufträge, welche die Gemeinde im Namen des Ap. ausrichten sollte.

V. 15: Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς, καὶ Νυμφᾶν, καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν. — Die Colosser sollen die Brüder d. i. die christliche Gemeinde in Laodicea grüßen. Statt Νυμφᾶν und αὐτοῦ lesen die Codd. B. 67. Νύμφαν und αὐτῆς (Lachmann); diese Lesart scheint aus Versehen entstanden zu sein, da nach der lat. Uebers. Nympham und ejus, jenes leicht für ein Frauenname gehalten werden konnte. In den Codd. A. C. 5. 9. 23 u. a. findet sich αὐτῶν statt αὐτοῦ; αὐτῶν bezieht sich offenbar auf ἀδελφούς zurück; grammatisch läßt es sich entweder von οἶκον oder von ἐκκλησία abhängig denken; allein in beiden Fällen ergiebt sich ein schwerlich zu rechtfertigender Gedanke, da es eine ganz müßige Bemerkung ist, daß die Laodiceischen Christen sich in einem Hause versammeln, wenn nicht angegeben wird, wessen Haus dies sei; κατ' οἶκον aber durch: „von Haus zu Hause, hausweise", zu erklären, ist eben so unpassend. Bei der gewöhnlichen Lesart wird das Haus des Nymphas als dasjenige bezeichnet, in welchem die ἐκκλησία zusammenkam. Unbestimmt ist es nun aber, in welchem Verhältniß die Worte: καὶ Νυμφᾶν — — — ἐκκλησίαν zu dem vorhergehenden: τοὺς — ἀδελ-

φούς stehen; nimmt man καί — καί in dem Sinne von „ſowohl — als auch", ſo dienen dieſe Worte zur nähern Beſtimmung der erſteren; P. fügt ſie dann hinzu, um den Nymphas, der ſein Haus zum Verſammlungsort hergab und demnach als Vorſteher der Gemeinde anzuſehen iſt, beſonders zu erwähnen; nimmt man dagegen καί in der Bedeutung von „und", ſo iſt wieder eine zwiefache Auffaſſung möglich; entweder nämlich kann man ſich dann denken, daß die Laodiceiſchen Chriſten in mehrere Gemeinden (ecclesiolas) getheilt waren, die in verſchiedenen Häuſern zuſammenkamen, und daß P. die ſich im Hauſe des Nymphas Verſammelnden aus irgend einem Grunde beſonders gegrüßt haben will, oder daß Nymphas nicht in Laodicea wohnte, ſondern ſein Haus, wie Grotius ſagt: alicubi in agro hatte, ſo daß die ſich bei ihm verſammelnde Gemeinde als eine Tochtergemeinde von der zu Laodicea anzuſehen iſt. Die letztere Anſicht möchte die wahrſcheinlichſte ſein [380]); doch läßt ſich bei dem gänzlichen Mangel an weiteren Nachrichten nichts mit Beſtimmtheit entſcheiden.

Zwei neue Aufträge folgen V. 16: καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε, ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε. Die Coloſſergemeinde ſoll alſo, nachdem ſie den Brief geleſen, dafür ſorgen, daß er auch zu Laodicea geleſen werde. Der Artikel ἡ vor ἐπιστολή braucht nicht durch αὕτη erklärt zu werden, da an keinen andern Brief, als den Coloſſerbrief zu denken iſt; ἀναγινώσκειν bezeichnet

380) Die Meinung Bähr's, daß das erſte καί i. q. nominatim ſei und daß das Haus des Nymphas der Ort war, wo die Chriſten zu Laodicea zuſammenzukommen pflegten, widerlegt ſich dadurch, daß der Ap. ſich dann auf eine auffallende Weiſe wiederholen würde; da die ſich dort Verſammelnden dieſelben ſein würden, die P. zuvor: οἱ ἐν Λαοδ. ἀδελφοί nennt. Auch Theodoret's Anſicht, daß unter ἡ κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησία die chriſtliche Familie des Nymphas zu verſtehen ſei, läßt ſich nicht rechtfertigen; vergl. Philem. 2.

das öffentliche Vorlesen vor der versammelten Gemeinde. Andrerseits fodert P. die Colosser auf τὴν ἐκ Λαοδικείας sc. ἐπιστολήν zu lesen. So verständlich dieser Auftrag für die Colosser sein mußte, so unverständlich ist er für uns; mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß der Ap. hier von einem Briefe redet, den die Colosser von Laodicea aus erhalten würden; mehr liegt in dem Ausdruck τὴν ἐκ Λαοδικείας nicht. Wenn man nun auch darüber keinen Zweifel hegt, daß darunter ein von dem Ap. selbst verfaßter Brief zu verstehen ist, obwohl jener Ausdruck an und für sich darüber nichts entscheidet[381]), so ist es doch in diesem Falle unsicher, ob dieses Schreiben speciell an die Laodiceer gerichtet war, oder ob es eigentlich, oder doch zugleich auch, eine andere Bestimmung hatte. Nimmt man das Erstere an, so ist es, da keiner unserer Pauliniſchen Briefe Laodicea als seinen Bestimmungsort nennt[382]), zweifelhaft, ob wir denselben für verloren zu halten haben, oder ob er sich in einem unserer Briefe des Ap. wiedererkennen läßt. Da nun nach der Angabe des Tertullian[383]) Marcion unsern Epheserbrief als einen Brief an die Laodiceer bezeichnet, so könnte man eben diesen für den Brief ansehen, auf den P. die Colosser

381) Mehrere ältere und neuere Ausleger denken in der That an einen Brief der Laodiceer an den Ap. Paulus, so Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Beza, Storr u. A.

382) Zwar besitzen wir einen Laodiceerbrief unter dem Namen des Ap. P.; indeß ist dieser schon seit den ältesten Zeiten her für apokryphisch erkannt worden. — Man findet ihn abgedruckt in Witsii meletem. Leidens.; in Fabricii cod. apocr. N. T. und in dem Anhange des Commentars von Calixt.

383) Tertullian adv. Marc. V, 11: Praetereo hic de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Leodicenos. 17. Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi in isto diligentissimus explorator.

verweiſt. Allein ſelbſt davon abgeſehen, daß durch die Nachrichten des Epiphanius jene Angabe Tertullian's ſehr unſicher wird [384]), widerſtreitet ſowohl die übereinſtimmende Tradition der alten Kirche [385]), als auch die Autorität faſt ſämmtlicher Codices, die Epheſ. I, 1 ἐν Ἐφέσῳ leſen [386]), der Meinung, daß der Epheſerbrief eigentlich für Laodicea beſtimmt geweſen ſei. — Geht man nun von der andern Vorausſetzung aus, daß P. keinen beſondern Brief an die Laodiceer geſchrieben hat, ſo kann man den hier berückſichtigten Brief entweder für irgend einen uns nicht weiter bekannten Brief, oder auch für einen der uns bekannten halten. Im letztern Fall — was jedenfalls das Wahrſcheinlichere ſein würde — liegt es

---

384) Epiphanius Haeret. XLII, 9 nennt unter den 10 Briefen, die Marcion in ſeinem Canon hatte, als den ſiebenten den an die Epheſer; zuletzt aber bemerkt er: ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικείας λεγομένης μέρη. Hiernach unterſchied alſo Marcion zwiſchen dem Epheſer- und Laodiceerbrief. Wahrſcheinlich iſt der letztere der erwähnte apocryphiſche, deſſen außer Hieronymus und Theodoret, auch ſchon der Canon bei Muratori (fertur etiam ad Laodicenses alia ad Alexandrinos Pauli nomine ficta ad haeresem Marcionis) gedenkt; ſiehe Neudecker's Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einl. in d. N. T. 1840. S. 489. —

385) Selbſt Baſilius äußert keinen Zweifel darüber, daß der Brief an die Epheſer gerichtet ſei, obwohl in alten Handſchriften, die er geſehen, Epheſ. I, 1 die Worte: ἐν Ἐφέσῳ nicht geſtanden zu haben ſcheinen; ſeine Worte: contra Eunomium II, 19 ſind: ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων, ὡς γνησίως ἠνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ι. οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν. Daß P. wirklich ſo geſchrieben, läßt ſich nicht annehmen, wenn man ihm nicht eine höchſt wunderliche Ausdrucksweiſe Schuld geben will.

386) Im Cod. B. ſtehen die Worte: ἐν Ἐφέσῳ nicht im Text, ſondern am Rande; jedoch wie Hug Einl. S. 369 bemerkt: „von der erſten Hand geſchrieben." Außerdem fehlen ſie nur noch in einigen der jüngſten Handſchriften.

nahe, wiederum an unſern Epheſerbrief zu denken. Obgleich nämlich die Meinung, daß die Worte: ἐν Ἐφέσῳ (I, 1) ein ſpäteres Einſchiebſel ſeien, faſt nichts für ſich hat, ſo weiſet doch die Beſchaffenheit des Briefes, in welchem ſpeciellere Gemeindeverhältniſſe faſt gar nicht berückſichtigt werden, darauf hin, daß, wenn der Brief auch zunächſt an die Epheſer beſtimmt war, derſelbe doch zugleich für einen größeren Leſerkreis verfaßt worden ſei[387]), ſo daß ſich wohl denken läßt, der Ap. habe ihn auch der Gemeinde zu Laodicea und von dieſer aus der zu Coloſſä zugeſtellt wiſſen wollen[388]). Nun geht aus Epheſ. VI, 21 und Col. IV, 7 hervor, daß beide Briefe, der an die Epheſer und der an die Coloſſer, durch denſelben Boten, durch Tychikus, beſorgt wurden. Dieſer Umſtand ſcheint manche Schwierigkeiten zu erzeugen, die man zum Theil durch die künſtlichſten Hypotheſen zu überwinden geſucht hat. Auch Harleß meint, daß zur Beſiegung derſelben eine Menge von Hypotheſen nothwendig ſeien. Nachdem Harleß mit Recht ſowohl die Meinung, daß Tychikus zweimal von Rom abgeſendet worden, als auch die, daß er den Brief an die Epheſer in mehreren Copien bei ſich geführt habe[389]), zurückgewieſen hat, bemerkt er: „Hatte, wie es allein annehmbar iſt, Tychikus nur das eine Exemplar des apoſtoliſchen Briefes und der Ap. wußte, daß er ihn nach Laodicea gebracht haben müſſe, ehe er nach Coloſſä ging, was für eine Fülle von Hypo-

387) Seit Uſſer iſt es ziemlich gewöhnlich geworden, den Epheſerbrief für eine epistola encyclica anzuſehen, eine Anſicht, die auf gründliche Weiſe von Harleß als unhaltbar nachgewieſen iſt; ſiehe Harleß Comment. zum Epheſerbrief. Einl. §. 1.

388) Dieſe Meinung kann recht wohl mit der Ueberzeugung, daß der Brief kein encycliſcher iſt, zuſammenbeſtehen, da P. ja auch den Coloſſerbrief von der Gemeinde zu Laodicea geleſen haben wollte, ohne daß man denſelben für eine ep. encyclica halten darf.

389) Dies iſt die Anſicht Credner's (Einl. S. 415), die auch von Neudecker a. a. O. S. 494 zurückgewieſen wird.

theſen iſt da nicht nöthig, um ſich die Löſung des Räthſels zu erklären, warum denn der Ap., ſtatt den Coloſſern zu ſagen: verſchafft euch den Brief aus Laodicea, nicht einfach dem Tychikus den Auftrag gegeben habe, auch den Coloſſern den Brief mitzutheilen [390]." Allein hiegegen iſt zu bemerken, daß P. den Coloſſern nirgends den von Harleß angegebenen Auftrag ertheilt, denn P. ſagt nicht, daß die Coloſſer ſich den Brief aus Laodicea verſchaffen, ſondern nur, daß ſie den ihnen aus Laodicea zukommenden Brief leſen ſollen: *καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Nur in der Nichtbeachtung dieſes Unterſchiedes haben alle Schwierigkeiten und die durch dieſe hervorgerufenen Hypotheſen ihren Grund. Sobald man ſich dagegen einfach an die Worte des Ap. hält, ſo zeigt ſich alsbald, daß die Sache auf die einfachſte Weiſe vor ſich gegangen ſein kann. Es iſt gewiß keine künſtliche Hypotheſe, wenn man annimmt, Tychikus habe nach dem Willen des Ap. den Epheſern mit dem zunächſt an ſie gerichteten Briefe zugleich den Auftrag ertheilt, den Brief, nachdem ſie ſelbſt und die in ihrer Nähe befindlichen Gemeinden ihn geleſen hätten, nach Laodicea zu ſenden, damit auch die dortige Gemeinde ihn leſe und ihn dann weiter nach Coloſſä befördere, und dann ohne weitere Verzögerung ſeine Reiſe nach Coloſſä

390) Auf ähnliche Weiſe äußert ſich Neudecker (S. 493, 494), indem er meint, wenn der Col. IV, 16 erwähnte Epheſerbrief noch vor dem Briefe an die Coloſſer nach Laodicea abgeſchickt worden, ſo konnte P. nicht wiſſen, daß derſelbe ſich bisher gerade in Laodicea befunden habe und den Coloſſern noch nicht mitgetheilt worden ſei; wenn derſelbe aber zugleich mit dem Coloſſerbriefe abgeſendet worden, ſo ſei es unbegreiflich, wie P. den Coloſſern ſchreiben konnte, daß ſie ſich den Brief von den Laodiceern verſchaffen ſollten; denn wäre T. zuerſt nach Coloſſä gekommen, ſo hätte er den Brief dort zum Leſen abgeben müſſen, wäre er zuerſt nach Laodicea gekommen, ſo hätte er den Brief, nachdem er dort geleſen war, mit nach Coloſſä nehmen müſſen. —

fortgesetzt, um der dortigen Gemeinde gleichfalls den an sie gerichteten Brief zu überbringen. Da er auf dieser Reise fast nothwendig Laodicea berührte [391]), so läßt sich wohl denken, daß er selbst der dortigen Gemeinde von dem Briefe gesagt habe, den sie von Ephesus erhalten würde und nach Colossä schicken sollte, denn es ist wohl zu bemerken, daß der Ausdruck des Ap. weder voraussetzt, daß, als die Colosser ihren Brief erhielten, der Brief, der ihnen aus Laodicea zugeschickt werden sollte, dort schon angekommen sein mußte, noch auch, daß Tychikus selbst diesen Brief nach Laodicea bringen sollte. — So einfach und natürlich nun aber auch diese Annahme ist, so möchte ich sie doch nicht für unbedingte Wahrheit ausgeben, da bestimmte historische Zeugnisse für die Richtigkeit derselben fehlen und es namentlich auch möglich bleibt, daß P. speciell den Laodiceern geschrieben, dieser Brief aber uns verloren gegangen ist. Indeß ist auch dies nichts anderes als eine Vermuthung, die ihre besonderen Schwierigkeiten hat. Abgesehen davon, daß der Ausdruck *τὴν ἐκ Λαοδικείας* doch immer auffallend bleibt, wenn der Ap. darunter einen an die Laodiceer gerichteten Brief verstanden hat [392]), so ist es auch schwierig zu erklären, wie P., wenn er doch den Laodiceern besonders geschrieben hat, dennoch den Colossern Grüße an die Laodiceer zu bestellen aufträgt. Man müßte demnach annehmen, jener Brief sei schon eine ge-

391) Die Meinung einiger Ausleger, Tychikus könne über Colossä nach Laodicea gereist sein, ist nach der Lage der Städte durchaus unhaltbar.

392) Der Ausdruck: *ἡ ἐκ Λαοδ. ἐπιστολή* wird von Bähr u. A. aus Zusammenziehung erklärt (vergl. Luc. XI, 13. Matth. XXIV, 17), indem öfter zwei Lokalpräpositionen in eine verschlungen werden Diese Erklärung ist jedoch unnöthig, da *ἡ ἐκ Λαοδ. ἐπ.* einfach für: „der aus Laodicea kommende Brief" genommen werden kann. Auch ist auffallend, warum P., wenn er an ein von ihm an die Laodiceer verfaßtes Schreiben denkt, dasselbe nicht deutlicher als ein solches bezeichnet.

raume Zeit früher an den Ort seiner Bestimmung abgegangen. War aber dies der Fall, so ist es auffallend, daß P. in dem so viel späteren Briefe die Colosser auffordert, jenen Brief zu lesen; denn fragt man, wie P. voraussetzen konnte, daß die Laodiceer denselben nach Colossä schicken würden (davon nämlich, daß die Colosser ihn sich selbst besorgen sollten, sagt ja P. nichts), so scheint die Annahme die natürlichste zu sein, daß er ihnen in dem Briefe selbst den Auftrag dazu gegeben habe; dann aber hätte P. wohl voraussetzen müssen, daß die Colosser ihn schon vor dem Empfange des an sie gerichteten Schreibens erhalten und auch schon gelesen haben würden. Möglich ist es indessen auch, daß die Laodiceer jenen Auftrag erst durch Tychikus empfangen, ja daß dieser vielleicht den Brief mit nach Laodicea nehmen sollte. — Ohne Hypothese kommt man also auch hiebei nicht aus! Welche ist nun aber die wahrscheinlichere? Ich möchte glauben, daß der früher aufgestellten als der einfacheren der Vorzug gebühre — allein mit Bestimmtheit zu entscheiden, wage ich nicht [393]). —

Zuletzt giebt der Ap. noch den Colossern einen Auftrag für Archippus; V. 17: καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς. Ueber die Form εἴπατε s. Winer's Gr. S. 78. Des Archippus geschieht nur hier und Philem. 2, wo P. ihn: ὁ συστρατιώτης ἡμῶν nennt, Erwähnung. Worin das Amt, das er übernommen hatte, bestand, läßt sich nicht bestimmen; daß

393) Durchaus willkürlich ist es offenbar, wenn Jablonsky meint, P. denke hier an einen Brief der Laodiceer an die Colosser, oder wenn Andere dabei an den Brief an Philemon, oder an den ersten Brief an Timotheus, oder an den ersten Brief des Ap. Johannes oder an den Hebräerbrief denken. Bähr, Steiger und Böhmer halten denselben für identisch mit dem Epheserbrief, während Harleß meint, es sei darunter ein an die Laodiceer speciell gerichteter, uns verloren gegangener Brief zu verstehen. —

es ein Gemeindeamt geweſen, geht aus dem zu παρέλαβες gehörigen ἐν κυρίῳ (was jedoch nicht mit Bähr durch: „von dem Herrn" zu überſetzen iſt) hervor. Eben ſo wenig läßt ſich entſcheiden, warum es für ihn der Ermahnung bedurfte, dieſes Amt zu erfüllen (πληροῦν Genüge thun, wie πληροφορεῖν 2 Tim. IV, 5). Was die Conſtruction: βλέπε τὴν διακονίαν . . . . ἵνα αὐτὴν πληροῖς betrifft, ſo iſt es nicht nothwendig, den Accuſ. τὴν διακ. von πληροῖς abhängen zu laſſen, ſo daß es genauer: βλέπε, ἵνα τὴν διακ. . . . πληροῖς hieße, da βλέπειν auch ſonſt in der Bedeutung: „auf etwas ſehen, achten" mit dem Accuſ. verbunden wird; ſ. 1 Cor. I, 26. —

Der Schluß des Briefes V 18 lautet: Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. Μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν· ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν. Um die Authentie des Briefes zu bezeugen, ſchrieb P. bisweilen ſeinen Gruß mit eigner Hand: 1 Cor. XVI, 21. 2 Theſſ. III, 17. Auch die folgende Ermahnung und der Segenswunſch ſind als von ſeiner Hand geſchrieben anzuſehen. Die Coloſſer ſollen ſeiner Bande gedenken, ſowohl um deſto eifriger Fürbitte für ihn zu thun, als auch um dadurch in ihrer Treue am Evangelium befeſtigt zu werden. — Bei ἡ χάρις iſt hinzuzudenken: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1 Cor. XVI, 23. Gal. VI, 18. In der Recepta folgt noch das Wort ἀμήν, das jedoch nach den bedeutendſten Autoritäten (A. B. C. F. G. ꝛc) für unächt zu halten iſt.

Als Unterſchrift lieſt die Recepta: Πρὸς Κολοσσαεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχίκου καὶ Ὀνησίμου. Die verſchiedenen Handſchriften weichen hier ſehr von einander ab; ſ. Steiger und Böhmer. Daß die Unterſchrift nicht von dem Ap. ſelbſt herrühre, bedarf keines beſondern Beweiſes. —

Schlußbetrachtung.

Nachdem wir den Brief ſelbſt im Einzelnen betrachtet haben, können wir zu einer genaueren Betrachtung der in der Einleitung unbeantwortet gelaſſenen Fragen über die Verhältniſſe der Gemeinde zu Coloſſä ſowohl, als auch über den Charakter und die Authentie des Briefes übergehen, und unterſuchen, wie dieſelben aus dem Briefe ſelbſt zu beantworten ſeien. —

§. 1.

Ueber die Gemeinde zu Coloſſä.

In der Einleitung (S. 23) iſt bemerkt worden, wie Wiggers durch mehrere Gründe die Behauptung, daß Paulus ſelbſt zu Coloſſä geweſen und daſelbſt die Gemeinde geſtiftet habe, zu beſtätigen ſuche. Der erſte und der letzte ſeiner Gründe ſind bereits zurückgewieſen. Wie ſteht es nun mit den drei andern Gründen? Es genügt hier, auf die Erklärung der betreffenden Stellen zu verweiſen, aus der hervorgeht, daß die von Wiggers gegebene Deutung der Worte II, 1. 2 unter allen die unwahrſcheinlichſte iſt, ſodann, daß

das ἄπειμι II, 5 noch keinesweges die frühere Gegenwart des Ap. in Coloſſä vorausſetzt, und endlich, daß eben ſo wenig das καί vor ἐμάθετε (I, 7) die vom Epaphras verkündigte Lehre einer früheren Verkündigung gegenüberſtellt. Sind nun dieſe Gründe nicht beweiſend, ſo ſind es noch weniger die von Schulz angeführten, die vornehmlich in Folgendem beſtehen: Paulus ſei ein Freund mehrerer angeſehener Coloſſer geweſen, als: des Epaphras, Philemon, Archippus; es ſei kaum einem Zweifel unterworfen, daß Oneſimus ſchon vor ſeiner Flucht mit P. bekannt geweſen ſei; aus I, 24, II, 1 gehe ein ſo enges Freundſchaftsverbündniß des Ap. zu der Gemeinde hervor, als nur durch eine perſönliche Anweſenheit geknüpft werden konnte; die Coloſſer ihrerſeits wären dem P. mit unausſprechlicher Liebe ergeben geweſen, was ſich IV, 7 zeigt; auch die Verhältniſſe der Coloſſergemeinde zu den benachbarten Kirchen kenne P. nach IV, 16 ſehr gut. Dieſe Gründe laſſen ſich durch folgende Bemerkungen leicht zurückweiſen: Wenn auch Archippus, Epaphras und Philemon Freunde des Ap. genannt werden können, ſo läßt ſich doch nicht nachweiſen, daß dieſe Bekanntſchaft in Coloſſä entſtanden; nichts hindert anzunehmen, daß P. dieſelben an irgend einem andern Orte, etwa in Epheſus, kennen gelernt hatte. Eben ſo wenig laſſen ſich die beiden folgenden Behauptungen beweiſen; war Epaphras ein Schüler des Paulus, hatte er in deſſen Sinne das Evangelium in Coloſſä verkündigt, ſo erklärt ſich daraus hinreichend, wie ſowohl bei dem Ap. eine beſondere Theilnahme für jene Gemeinde entſtehen, als auch, wie dieſe dem Ap. mit beſonderer Liebe und Anhänglichkeit zugethan ſein konnte, oder ließe ſich keine liebende Theilnahme zwiſchen ſolchen denken, die ſich von Perſon nicht kennen? Auch die Bekanntſchaft des Ap. mit den Verhältniſſen der Coloſſergemeinde zu den benachbarten Kirchen beweiſt nichts für die Meinung von Schulz, da ja E

den Ap. gewiß von jenen Verh

hatte. — So findet sich denn in dem Briefe kein Moment, durch welches man sich genöthigt sieht, eine frühere Anwesenheit des Ap. in Colossä anzunehmen. Es fragt sich nun aber, ob sich die entgegengesetzte Ansicht aus dem Briefe selbst begründen lasse. Bereits Neander (Gesch. d. apost. Zeitalt. S. 214) bemerkt: „Wie läßt es sich denken, daß P. in einem Briefe an eine von ihm selbst gegründete Gemeinde sich nie auf das, was sie aus seinem Munde vernommen, sondern immer nur auf die Verkündigung, welche sie von einem Andern gehört hätten, berufen und so auch nicht von dem, was er selbst unter ihnen gesehen und gehört, sondern immer nur von dem, was er durch Andere über ihren Zustand gehört, reden sollte?" — Hiegegen sucht Wiggers zwar geltend zu machen, daß P. die Veränderungen in der Gemeinde, die sich während seiner Abwesenheit dort zugetragen hatten, nur von Andern habe erfahren können, so wie, daß es dem Ap. daran liegen mußte, den Epaphras, welchen er als einen wahren und treuen Diener des Wortes kannte, als einen solchen den Colossern zu empfehlen, da des Epaphras Lehre ja den Colossern am frischesten im Andenken war und gegen diese sich die Polemik der Irrlehrer erhoben hatte; allein dagegen ist zu bemerken, daß der Zwischenraum zwischen der Gründung der Gemeinde und der Gefangenschaft des Ap. in Rom doch nicht so groß gewesen, daß den Colossern das Andenken an des Ap. Verkündigung hätte verschwunden sein können, und sodann: hätte P. selbst in Colossä das Evangelium verkündigt, so hätte er den Epaphras gewiß nicht besser der Gemeinde empfehlen können, als durch die Hinweisung darauf, daß dieser nichts Anderes verkündigt habe, als dasselbe, was sie bereits früher von ihm, dem Apostel, vernommen habe. Dazu kommt, daß P. sich nicht nur in dem Briefe an die Galater (wie Wiggers zu glauben scheint) auf seine frühere Gegenwart bei ihnen beruft, sondern daß er dasselbe in allen den Briefen, die an Gemeinden gerichtet sind, bei

denen er früher gegenwärtig gewesen, thut; vergl. 1 Cor. II, 1. III, 1 ff. Phil. I, 30. 1 Thess. I, 5. Endlich, wenn Wiggers meint, daß man mit gleichem Rechte, wie man zum Zeugnisse seiner persönlichen Bekanntschaft eine ausdrückliche Erwähnung derselben verlange, so auch andrerseits zum Zeugnisse seiner persönlichen Unbekanntschaft eine ausdrückliche Erwähnung dieser fordern könne, so läßt sich nicht leugnen, daß der natürlichsten und einfachsten Erklärung von II, 1 nach, eine solche Erwähnung auch keineswegs fehlt. — Aus diesen Gründen geht hervor, daß P. weder der Gründer der Gemeinde zu Colossä gewesen ist, noch auch überhaupt vor der Abfassung seines Briefes dort das Evangelium verkündigt hat. Ist aber dies keinem Zweifel weiter unterworfen, so ist es, nach der Art und Weise, wie P. über Epaphras redet und wie er sich bemüht, dessen Verkündigung seiner eignen gleichzustellen, höchst wahrscheinlich, daß Epaphras der eigentliche Gründer der Gemeinde gewesen sei. — Fragt man sodann weiter, aus welchen Elementen die Gemeinde bestanden habe, ob vorherrschend aus Judenchristen oder aus Heidenchristen, so spricht der Inhalt des Briefes aufs deutlichste für die letztere Ansicht; denn nicht nur enthält sich der Ap. durchaus jeder Anführung einer alttestamentlichen Stelle, ja selbst jeder Anspielung auf eine solche, was er im entgegengesetzten Falle gewiß nicht gethan haben würde, sondern er redet, wie aus der gegebenen Erklärung erhellt, die Glieder der Gemeinde I, 24. II, 11 geradezu als Heidenchristen an. —

Schwieriger zu entscheiden ist die Frage nach der Beschaffenheit der Irrlehre, gegen welche die Polemik des Ap. gerichtet ist. In der Einleitung (§. 4) sind bereits die verschiedenen Ansichten hierüber aufgeführt worden; es ist jetzt zu untersuchen, ob eine derselben und welche für die richtige zu halten sei; zu diesem Zwecke ist es nothwendig, sowohl auf die Aussprüche des Ap. zu achten, in welchen er auf directe Weise die Irrlehre bekämpft, als auch auf die-

jenigen, welche, ohne eine directe Polemik zu enthalten, doch durch den Gegensatz gegen dieselbe veranlaßt sind. Directe Polemik enthält nur das zweite Kapitel, in welchem P. die Colosser geradezu vor jener Irrlehre warnt. Hier ist zuerst V. 8. zu berücksichtigen; denn offenbar hat P. bei den dort gebrauchten Ausdrücken jene Irrlehre im Sinne. Indem er die Colosser ermahnt, sich nicht διὰ τῆς φιλοσοφίας von Christus abwendig machen zu lassen, so weist dies deutlich darauf hin, daß P. es hier nicht mit der Irrlehre, gegen welche er gewöhnlich kämpfen mußte, zu thun hat. Den Judaismus, der sich seiner Wirksamkeit so oft entgegenstellte, hätte er gewiß nicht mit dem Namen: φιλοσοφία bezeichnet, da dieser einen durchaus praktischen Charakter an sich trug; jener Bezeichnung konnte sich P. nur bedienen, wenn die Irrlehre in Colossä einen vorherrschend speculativen Charakter hatte. Daß dies aber der Fall war, bestätigt V. 12, wo P. den Irrlehrern eine θρησκεία τῶν ἀγγέλων vorwirft und sie als solche bezeichnet, die sich auf eine ungebührliche Weise mit den willkürlichen Gebilden ihrer Phantasie zu schaffen machten. Offenbar gaben sich dieselben vornehmlich mit Speculationen über die höhere Geisterwelt ab, indem diese ihnen selbst ein Gegenstand der Verehrung war. — P. lehrt uns jene Irrlehre aber auch von einer andern Seite kennen; schon der Ausdruck: κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου V. 8. deutet darauf hin, daß dieselbe den Christen die Beobachtung einzelner, äußerlicher Gebote zur Pflicht machte, noch bestimmter erhellt dies aus V. 16, wo die Gemeinde gewarnt wird, sich nicht in Betreff von Speise und Trank, oder in Rücksicht auf die Feier bestimmter Feste und heiliger Tage von den Irrlehrern richten zu lassen, und aus V. 21 und 22, wo P. dieselben als solche bezeichnet, die da lehrten: μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς. Offenbar also verbanden die Irrlehrer mit den Speculationen über die Geisterwelt eine gewisse Askese, die sie für nothwendig hielten, um das Ziel der Vollendung erreichen zu können. — Wollte man

nun aus den zuletzt angeführten Verſen, vornehmlich aus V. 16, wo gerade von der Verpflichtung zu ſolchen Geboten, die dem jüdiſchen Geſetze angehören: ἐν μέρει ἑορτῆς, ἢ νουμενίας, ἢ σαββάτων, die Rede iſt, ferner daraus, daß P. V. 14 hervorhebt, das Geſetz ſei durch den Kreuzestod Chriſti ausgetilgt, und V. 11, die Coloſſer ſeien mit einer nicht durch Menſchenhände vollzogenen Beſchneidung beſchnitten, was offenbar im Gegenſatz gegen die Forderung der äußerlichen Beſchneidung geſagt iſt, ſchließen, daß die Irrlehre zu Coloſſä der gewöhnliche Judaismus, der neben dem Glauben an Chriſtus auch die Autorität des moſaiſchen Geſetzes aufrecht erhalten wiſſen wollte, geweſen ſei, ſo entſcheidet gegen dieſe Meinung nicht nur das ſchon vorhin Bemerkte, ſondern auch der Umſtand, daß die Polemik des Ap. in unſerm Briefe einen durchaus andern Charakter hat, als z. B. in dem Briefe an die Galater. — Bemerkenswerth iſt es nämlich, daß P. hier nirgends von dem Verhältniß des νόμος zur δικαιοσύνη redet, ja ſelbſt dieſer Ausdrücke ſich gar nicht bedient; daraus läßt ſich gewiß mit Recht folgern, daß die Idee der δικαιοσύνη διὰ τοῦ νόμου in der Coloſſiſchen Irrlehre durchaus zurücktrat, daß ſich dieſelbe demnach von der Lehre der gewöhnlichen Judenchriſten unterſchied; ferner iſt nicht zu überſehen, daß P. zuerſt auf den ſpeculativen Charakter des häretiſchen Syſtems hindeutet und darnach erſt der Gebote, deren Beobachtung von demſelben aus verlangt wurde, gedenkt, woraus ſich ſchließen läßt, daß die Askeſe der Irrlehrer im Dienſte ihrer Speculation ſtand. Dies beſtätigt ſich auch dadurch, daß P., nachdem er des geſetzlichen Weſens der Irrlehrer gedacht hat, mit ihrer θρησκεία τῶν ἀγγέλων ihre ταπεινοφροσύνη, womit nicht eine Beſtimmtheit ihres innern Lebens, ſondern ein beſonderes Verhalten derſelben in ihrem äußerlichen Leben, nämlich die Selbſterniedrigung, die in der Entſagung gewiſſer Genüſſe des Lebens beſteht (wie denn P. V. 23 dem Ausdrucke ταπεινοφροσύνη unmittelbar das Wort: ἀφειδία

σώματος hinzufügt), in Verbindung ſetzt. Läßt es ſich nun freilich nicht leugnen, daß die Irrlehrer in ihrer asketiſchen Lebensweiſe von den Beſtimmungen des jüdiſchen Geſetzes ausgingen und hierin gewiſſermaßen eine Norm für jene fanden, ſo iſt doch eben ſo wenig zu verkennen, einerſeits, daß ſie ſich an den moſaiſchen Geſetzesvorſchriften nicht genügen ließen, denn aus der Beobachtung dieſer folgte noch keineswegs eine ἀφειδία σώματος, vergl. auch die Erkl. zu V. 16; andrerſeits, daß ſie weniger in der göttlichen Inſtitution des Geſetzes, als in ihrer Speculation den Grund zur Aufrechthaltung deſſelben fanden. — Was die Speculation der Irrlehrer betrifft, ſo ſetzten ſie die Erkenntniß, zu der ſie durch dieſelbe zu gelangen meinten, offenbar über die Erkenntniß, welche dem Chriſten durch den einfachen Glauben an Chriſtus zu Theil wird. Sie rühmten ſich einer Erkenntniß der Geheimniſſe der höheren Geiſterwelt, zu der der bloße Glaube an Chriſtus nicht erhebe. Dies geht deutlich aus II, 3 hervor, wo P. offenbar im Gegenſatz gegen die Irrlehrer den Gedanken hervorhebt, daß alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen liegen in dem Myſterium Gottes, worunter er nichts Anderes als den ewigen Rathſchluß Gottes zur Erlöſung der geſammten Welt durch Chriſtus verſteht. In das Weſen dieſes Rathſchluſſes immer tiefer einzudringen, das iſt es, was er den Chriſten zur Pflicht macht; vergl. außer II, 2 auch I, 9. — In der directen Gegenrede des Ap. finden ſich nun freilich keine genaueren Angaben über den weiteren Inhalt der ſpeculativen Lehren des von ihm bekämpften Syſtems; wohl aber läßt ſich Einiges aus ſolchen Stellen, in denen auf indirecte Weiſe die Irrlehre berückſichtigt wird, entnehmen. Vornehmlich zu beachten iſt hier der Abſchnitt I, 15—20, in welchem P. das Verhältniß Chriſti ſowohl zu der Welt überhaupt, als auch zu der Welt als einer ſündigen und der Erlöſung bedürftigen ſo darſtellt, daß er ihn als den bezeichnet, in welchem nicht nur die erſte Schöpfung (die Schöpfung im

eigentlichen Sinne des Wortes), sondern auch die zweite Schöpfung (die Versöhnung und darin begründete Vollendung der Welt) vermittelt ist. Zu bemerken ist, daß P. im ersten, wie im zweiten Theile besondere Rücksicht auf die höhere Geisterwelt nimmt, und zwar in einer Weise, wie es sonst nicht bei ihm hervortritt. Dies macht es mehr als wahrscheinlich, daß ihm bei diesem ganzen Abschnitte der Gegensatz gegen die Irrlehre verschwebt, die er eben dadurch zurückweisen will. Geht man von dieser Ansicht aus, so läßt sich aus dem ersten Theil dieses Abschnittes gewiß mit Recht folgern:

1) daß die Irrlehrer nicht Christus, wenigstens ihn nicht ausschließlich, für das Bild Gottes und den Erstgebornen aller Schöpfung hielten;

2) daß sie nicht Christus für den Mittler der Schöpfung und das Ziel aller Dinge ansahen, und

3) daß sie die höhere Geisterwelt schwerlich in den Complexus der geschaffenen Dinge mit einschlossen, daß sie dieselbe also nicht mit zur Welt rechneten.

Beachtet man dagegen, wie P. es sich ganz und gar nicht angelegen sein läßt, hervorzuheben, daß die Weltschöpfung in dem Willen Gottes ihren Grund habe, so kann man daraus wohl nicht mit Unrecht folgern, daß er sich hierin keines Widerspruchs von Seiten der Irrlehrer bewußt war. Sie wichen demnach nur darin von der evangelischen Lehre ab, daß sie nicht durch Christus allein, sondern durch eine Reihe emanirter Geister die Weltschöpfung vermittelt sein ließen; denn als Emanationen mußten sie die höheren Geister betrachten, wenn sie dieselben nicht für Geschöpfe im eigentlichen Sinne des Wortes ansahen. Offenbar unterschieden sie verschiedene Klassen derselben, wie dies den Emanationssystemen überhaupt eigen ist und darauf auch die Namen: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι hinweisen; ob sie aber gerade vier Klassen annahmen und diesen der Reihenfolge nach jene Namen beilegten, läßt sich nicht ent-

ſcheiden. Eben ſo wenig läßt ſich aus der Ausdrucksweiſe des Ap. das Verhältniß beſtimmen, in welches ſie Chriſtus zu jenen Geiſtern ſtellten, nur ſo viel ſcheint ſich mit ziemlicher Sicherheit zu ergeben, daß Chriſtus ihnen keineswegs für den höchſten derſelben galt, da Paulus es mit ſo beſonderem Nachdrucke betont, daß er den Primat beſitze.

Betrachtet man nun den zweiten Theil jenes Abſchnittes, ſo iſt es allerdings ſchwierig, daraus ſich die Vorſtellung der Irrlehrer über die erlöſende Thätigkeit Chriſti klar zu machen; da indeſſen P. es hier beſonders hervorhebt, daß Chriſtus die Welt durch ſeinen Kreuzestod erlöſt habe, daß er von den Todten auferſtanden ſei und die Herrſchaft über die Gemeinde führe, ſo liegt es nahe, anzunehmen, daß die Irrlehrer gerade in dieſen Punkten in Gegenſatz zu der Lehre des Evangeliums traten, daß ihnen alſo weder der Tod Chriſti als der eigentliche Angel- oder Mittelpunkt der Verſöhnung, noch auch ſeine Auferſtehung als ein weſentliches Moment ſeiner erlöſenden Thätigkeit galt, ſo wie daß ſie ihn nicht als das bleibende Haupt der Gemeinde betrachteten. Da P. ferner den Gedanken ausſpricht, daß die Erlöſung ſich auf das ganze Univerſum, auch auf die höhere Geiſterwelt erſtrecke, ſo darf man wohl vermuthen, daß die Irrlehrer die durch Chriſtus bewirkte Verſöhnung nicht auf die höhere Geiſterwelt bezogen, ſondern meinten, daß dieſe in ununterbrochener Harmonie mit Gott geblieben ſei; faßt man hiebei nun das vorhin Bemerkte mit ins Auge, ſo wie, daß P. den Irrlehrern vorwirft, daß ſie ſich nicht an das einige Haupt, Chriſtus, hielten, ſondern den Engeln eine Verehrung zollten, die denſelben nicht gebühre, ſo ergiebt ſich, daß ſie als das Ziel der Erlöſung die Zurückführung der Menſchen in die ungeſtörte Gemeinſchaft mit jener höheren Geiſterwelt anſahen. Zu dieſem Zwecke, mochten ſie lehren, ſei einer der Geiſter in die irdiſche Welt herabgeſtiegen und habe ihr den Keim des höheren Lebens mitgetheilt. Diejenigen, welche dieſen in ſich aufgenommen, müßten durch ein enthaltſames, aske-

tiſches Leben und Anſchauen der höheren Welt denſelben zu einer weiteren Entfaltung in ſich bringen, damit ſie, ſich immer mehr von der Unreinigkeit des materiellen Lebens befreiend, für die Gemeinſchaft der höheren Geiſterwelt immer fähiger würden. —

Sind nun dieſes die Grundideen des häretiſchen Syſtems in Coloſſä, ſoweit ſie ſich aus den Andeutungen des Ap. erkennen laſſen, ſo erhellt daraus, einerſeits, daß es unnöthig iſt, verſchiedene häretiſche Richtungen in Coloſſä anzunehmen, als gegen welche die Polemik des Ap. gerichtet ſei, andrerſeits, daß der Grund und Boden, auf welchem daſſelbe entſprang, nicht das Heidenthum, ſondern das Judenthum war. Nicht weniger aber zeigt ſich, daß wir keinen Grund haben, mit Schneckenburger zu meinen, die Anhänger deſſelben hätten nur zum Schein ihre jüdiſchen Speculationen mit einigen chriſtlichen Ideen vermiſcht, um die Chriſten dadurch deſto leichter zum Abfall vom Chriſtenthum zu verführen. Da ſich nun daſſelbe als ein aus dem Judaismus hervorgegangenes, ſpeculativ-asketiſches Syſtem zu erkennen giebt, ſo ſcheint es am natürlichſten zu ſein, dieſe Irrlehre für eins der Syſteme zu halten, die ſchon frühzeitig im Chriſtenthume Platz gewannen. Dies kann dann aber kein anderes, als der Gnoſticismus, oder näher der Cerinthismus ſein. Freilich iſt unſere Kenntniß dieſes Syſtems nur mangelhaft, allein es läßt ſich doch nicht verkennen, daß daſſelbe, ſo weit es uns bekannt iſt, mit jener Lehre in mehreren Punkten zuſammenſtimmt. Daß der Cerinthismus φιλοσοφία genannt werden konnte, bedarf keines weitern Nachweiſes, daß derſelbe ſich gleichfalls auf Tradition berief, wird uns zwar nicht ausdrücklich berichtet, iſt aber doch nicht zu bezweifeln, da eine ſolche Berufung auf alte Tradition den gnoſtiſchen Syſtemen überhaupt eigenthümlich war. Nicht minder zeigt ſich eine Uebereinſtimmung zwiſchen beiden Syſtemen hinſichtlich der Emanationstheorie, des asketiſchen Charakters und des Zuſammenhangs mit dem Judais-

mus, ſo wie in der Erlöſungslehre, in welcher bei Cerinth eben ſo wie bei den Col. Irrlehrern die Momente des Todes und der Auferſtehung Chriſti nicht zu ihrem Rechte gelangten. Bei genauer Betrachtung jedoch treten nichts deſtoweniger Punkte hervor, in denen ſich jene Uebereinſtimmung nicht findet, ſo daß wir dadurch gehindert werden, dieſe beiden Syſteme für identiſch zu halten. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Cerinth die Welt von einem Gott nicht kennenden Aeon geſchaffen ſein ließ, die Schöpfung demnach eigentlich nicht für das Werk Gottes hielt. In dieſem Punkte trat Cerinth offenbar aus dem Judaismus, mit dem er ſonſt zuſammenhängen mochte, heraus. Daß die Schöpfung durch die Weisheit oder den Logos Gottes, ja daß ſie durch Engel vermittelt ſei, das iſt ein Gedanke, den auch der Judaismus wohl vertragen konnte, daß aber der Demiurg ſich in einem Gegenſatz gegen Gott befände, konnte er nie zugeben, wenn er nicht ganz und gar ſeinen eigenthümlich monarchiſchen Character zerſtören wollte. Wäre dem Apoſtel P. nun eine ſolche Idee entgegengetreten, ſo hätte er ſich nicht damit begnügen können, zu lehren, daß die Schöpfung durch Chriſtus vermittelt worden ſei, ſondern er würde gewiß auch hervorgehoben haben, daß die Welt das Werk Gottes und nicht eines Gott nicht kennenden Demiurgen ſei. Dies thut aber P, wie wir bereits darauf hingewieſen haben, nirgends in ſeiner Polemik, ſo daß wir daraus wohl ſchließen dürfen, jene Idee ſei der Col. Irrlehre fremd geweſen. Dazu kommt noch eins. Wie die Gnoſtiker die Welt als das Werk eines in einem mehr oder weniger beſtimmten Gegenſatz zu dem höchſten Gott ſtehenden Demiurgen betrachteten, ſo ſtellten ſie auch das Judenthum und das Chriſtenthum in einen mehr oder weniger beſtimmten Gegenſatz gegen einander; nur das Letztere galt ihnen für eine wirkliche Offenbarung Gottes, während ſie jenes mehr nur für eine Inſtitution des Demiurgen anſahen. Das jüdiſche Volk ſtand nach ihrer Meinung unter der beſondern Leitung dieſes Demiurgen. So ſehen

wir denn auch, daß sich bei ihnen die beiden Gegensätze: der zwischen Gott und dem Demiurgen und der zwischen dem Christenthum und dem Judenthum einander entsprachen; je schroffer sie jenen auffaßten, desto schroffer auch diesen. Daraus ergiebt sich: daß selbst bei den Gnostikern, die sich dem Judenthum am engsten anschlossen, dieses doch keineswegs zu der ihm gebührenden Anerkenntniß gelangen konnte; dem Gnosticismus war eine Herabstellung des Judenthums durchaus wesentlich und eigenthümlich. Zwar wird es uns nicht ausdrücklich gemeldet, daß dies auch bei Cerinth der Fall gewesen, wenn nicht etwa eine Hindeutung darauf in der Bemerkung liegt, daß er dem Judenthum nur ἀπὸ μέρους angehangen habe, allein aus seiner Bestimmung des Verhältnisses des Demiurgen zu Gott läßt sich gewiß nicht mit Unrecht entnehmen, daß auch ihm das Judenthum nicht die Geltung hatte, die demselben zuzuschreiben ist und die der Ap. P. demselben zuerkannte. Hätte sich nun bei den Irrlehrern etwas Aehnliches gefunden, gewiß würde P. eine solche Herabsetzung des Judenthums nicht unberücksichtigt gelassen haben. Denn wenn auch P. selbst oft gegen den Judaismus polemisirt, so thut er es doch nur, insofern derselbe, über die ihm bestimmten Gränzen hinausgehend, sich im Christenthume eine ihm nicht gebührende Geltung anmaßen wollte; nie aber würde er eine solche Herabsetzung des Judenthums, wie sie dem Gnosticismus eigen ist, gutgeheißen haben, dagegen würde er vielmehr mit demselben Eifer, mit welchem er die Anmaßungen des Judaismus zurückwies, den göttlichen Ursprung des Judenthums vertheidigt haben, da ihm dieses nicht minder für eine göttliche Institution galt, als das Christenthum. Da sich nun aber hievon auch nicht die geringste Spur zeigt, so darf dies gewiß gleichfalls als ein Zeugniß dafür angesehen werden, daß die Irrlehre zu Colossä nicht gleich sei mit dem Cerinthismus, ja überhaupt nicht für eigentlichen Gnosticismus gelten dürfe. —

Man könnte nun, von diesen letzten Bemerkungen aus-

gehend, ſich verſucht fühlen, die Col. Irrlehre mit einem gleichfalls dem Chriſtenthum angehörigen Syſteme zu identificiren, welches ſich einerſeits der gnoſtiſchen Idee eines von Gott getrennten Demiurgen und andrerſeits der Herabſtellung des Judenthums entgegenſtellte, doch aber manche ſpeculative Ideen in ſich aufgenommen hatte; ich meine jenes Syſtem, welches ſich in den pſeudoclementiſchen Homilien zu erkennen giebt; hier fand das Judenthum eine ſolche Anerkennung, daß das Chriſtenthum nur für ein erneuertes Judenthum angeſehen wurde; allein theils unterſchieden die Anhänger dieſes Syſtems doch in dem Judenthum zwiſchen dem, was für wirkliche Offenbarung Gottes und dem, was für Einmiſchung des böſen Princips zu gelten habe und erkannten demnach nicht das Judenthum, ſo wie es in den heiligen Schriften vorlag, für göttliche Offenbarung an; theils waren ihre Speculationen nicht der Art, daß dadurch eine Engelverehrung begründet wurde, da ihr Monarchianismus vielmehr die Emanationstheorie zurückwies. —

Läßt es ſich dem Bisherigen zufolge nicht nachweiſen, daß die Irrlehrer zu Coloſſä einer der ſpeculativen Lehren anhingen, die in alter Zeit ſchon innerhalb des Chriſtenthums ſich ausbildeten, ſo iſt es natürlich, den Blick auf die Syſteme zu richten, die ſich im Judenthume geſtalteten und anzunehmen, daß jene urſprünglich einem von dieſen angehörten, und, übergetreten zum Chriſtenthume, auch hier die demſelben eigenthümlichen Ideen geltend zu machen ſtrebten. — Zunächſt zieht hier der Philonismus die Aufmerkſamkeit auf ſich; allein dieſer war zu ſehr vom helleniſchen Character durchdrungen, als daß nach den Andeutungen, die wir in unſerm Briefe über die Irrlehre zu Coloſſä finden, dieſe mit jenem für eins gehalten werden könnte. Was ſodann den Eſſäismus betrifft, ſo läßt ſich eine nahe Verwandtſchaft zwiſchen dieſem und jener allerdings nicht verkennen; ſie tritt vielmehr außer in der Askeſe gerade in den Punkten, in welchen die betreffende Irrlehre ſich von dem

Gnoſticismus unterſcheidet, recht deutlich hervor, allein andererſeits iſt keine Spur davon nachzuweiſen, daß jenen Irrlehrern ein ſolches Streben nach einer in ſich feſtgeordneten und nach beſtimmten Abſtufungen gegliederten Geſellſchaftsordnung, wie es dem Eſſäismus eigenthümlich war, ſtattfand. Dieſer Mangel verbietet die ſonſt allerdings ſich nicht wenig empfehlende Identificirung dieſer beiden Syſteme. So bleibt denn nur übrig, den Kabbalismus in Betracht zu ziehen. Die Anſicht, daß unſere Irrlehrer Kabbaliſten geweſen ſeien, hat, wie Oſiander nachgewieſen[394]), allerdings Manches für ſich. — Allein alle Gründe, die Oſiander zur Rechtfertigung dieſer Anſicht beigebracht hat, beweiſen doch keineswegs die Gleichheit beider, ſondern nur daß die allgemein emanatiſtiſch-ſpeculativen Grundzüge des Kabbalismus den Grundzügen der Col. Irrlehre entſprechen. Das jedoch, worauf es eigentlich ankommt, daß nämlich die dem Kabbalismus ausſchließlich eigenthümlichen Ideen in der Ausbildung, die ſie dort erlangt haben, auch in jener hervorgetreten ſeien, läßt ſich nicht nachweiſen. Dazu kommt, daß die Meinung von dem ſo frühen Urſprunge des Kabbalismus

394) Oſiander führt vornehmlich folgende Gründe an: „Beide Syſteme ſtützten ſich auf die Autorität uralter Tradition; die innere Quelle beider war eine Philoſophie, die ſich auf der einen Seite auf eine niedere, ſinnliche Baſis der Lehren und Vorſchriften gründete, auf der andern Seite aber ſich zu kühner Anſchauung des Ueberſinnlichen ſteigerte, und in beiden Hinſichten von der Grundlage des Chriſtenthums abwich; der Trennung des himmliſchen Meſſias von dem irdiſchen und menſchlichen wird die weſentliche Verbindung Gottes mit Chriſto in dem Gottmenſchen, dem Zwange des ängſtlich-asketiſchen Geſetzesdienſtes die freie geiſtige Erfaſſung der in Chriſto erſchienenen göttlichen Realität, der theoſophiſchen Geiſterlehre und Geiſterverehrung die einfache und innere Gemeinſchaft mit Chriſto, den emanatiſtiſchen und dualiſtiſch conſtruirenden Speculationen die einfach große Lehre von der Schöpfung als einem durch Einen Urſprung von Gott und durch gleiche Abhängigkeit von Ihm und Seinem ſchöpferiſchen Mittelorgane engverbundenen Ganzen entgegengeſetzt.“

eine ſchwerlich zu rechtfertigende Hypotheſe iſt. Zunz[395]) ſagt: „Die erſte philoſophiſche Ausbildung der Begriffe über göttliche Majeſtät ſcheint in Alexandrien ihren Urſprung zu haben, wo chaldäiſche Weisheit, jüdiſche Theologie und die Philoſophie der Griechen ſich in den Helleniſten gewiſſermaßen vermittelnd begegneten. Die älteſten Spuren hievon ſind vermuthlich im Buche der Weisheit ſichtbar. Aeltere jüdiſche und jüngere alexandriniſche Lehren ſind es, aus denen im Verlauf der Jahrhunderte, und nachdem die Araber zum zweiten Mal helleniſche Weisheit dem Morgenlande zugeführt, eine neue kosmogoniſche oder theoſophiſche Philoſophie ſich entwickelte, die in noch ſpäterer Zeit den Namen Kabbala erhielt." Zwar meint Oſiander, daß die Kabbala bereits in der erſten Hälfte des 2. Jahrhunderts in einem ihrer Hauptwerke ausgebildet auftrete, allein die neueren Unterſuchungen haben ergeben, daß das Buch Sohar, welches Oſiander doch wohl ohne Zweifel bei jenen Worten im Sinne hatte, nicht nach der früheren Annahme in der von Oſiander angegebenen Zeit, ſondern erſt um das Jahr 1300 entſtanden iſt[396]).

---

395) „Die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden, hiſtoriſch entwickelt von Dr. Zunz 1832." S. 162. 163. vergl. auch S. 402.

396) Zunz ſagt S. 404 a. a. O.: „Die erſten Spuren der Kabbala führen uns nach Italien und dem ſüdlichen Frankreich, von dort aus breitete ſie ihre Aeſte nach dem nördlichen Spanien und dem ſüdlichen Deutſchland aus. Die erſten kabbaliſtiſchen Autoritäten, die ſich eines Umgangs mit Elias rühmten, werden in den letzten Decennien des 12. Säculums genannt. Seit jener Epoche taucht eine große Anzahl pſeudepigraphiſcher Werke auf, von denen das ganze Alterthum nichts wußte und nichts wiſſen konnte, da ſie durch Sprache und Inhalt ſogleich die neue Zeit und die neue Schule verrathen. Dahin gehören verſchiedene dem R. Nechonja ben Hakana zugeſchriebene Werke, inſonderheit Bahir, ferner Schriften, welche nach R. Joſe, R. Ismael, R. Akiba genannt werden, oder ſich für noch ältere Produktionen ausgeben, z. B. das Buch Zaggin. Am berühmteſten ſind die kabbaliſtiſchen Werke geworden, welche R. Simeon ben Jochai beige-

Da demnach der Name Kabbalismus, als Bezeichnung eines myſtiſch-ſpeculativen Syſtems [397]), einer bedeutend ſpätern Zeit angehört und die Abfaſſung des Sohar nicht vor das Jahr 1300 zu ſetzen iſt, ſo iſt es jedenfalls unpaſſend, bei der Irrlehre zu Coloſſä auf die in dieſem Buche, oder einer andern eigentlich kabbaliſtiſchen Schrift enthaltene Lehre hinzuweiſen und dieſelbe ohne Weiteres als Kabbalismus zu bezeichnen. Anders freilich könnte es ſich verhalten, wenn die Behauptung Gfrörer's, daß die jüdiſche Myſtik, wie ſie ſich in den ſpätern Jahrhunderten kund giebt, ſchon zur Zeit Chriſti unter den Juden herrſchend geweſen ſei, haltbar wäre, allein ſchon eine Vergleichung der Stellen, die Gfrörer aus dem Sohar anführt, mit denen, die er aus der frühern Literatur der Juden mittheilt, zeigt, daß auch bei den Juden, trotz ihrer Zähigkeit, worauf ſich Gfrörer beruft, die Speculation einer allmäligen Ausbildung unterworfen war. Andrerſeits jedoch iſt es nicht zu leugnen, daß die allgemeinen Grundgedanken des Sohar bereits Eigenthum der älteren Zeit waren. Schon frühzeitig, nachdem die Juden in Verkehr mit andern Nationen getreten waren, bildete ſich

---

legt werden, worunter der Sohar das bekannteſte iſt, obwohl derſelbe erſt circa A. 1300 verfaßt und zum Theil aus ſehr jungen Schriften compilirt iſt." — Auch Gfrörer („das Jahrhundert des Heils" Abth. I. S. 63) ſetzt die Abfaſſung des Sohar in das 13. Jahrh.; zu demſelben Reſultat iſt auch Tholuck gekommen; ſ. in deſſen Pfingſtprogramm 1837 die Abhandlung: de ortu Cabbalae, nachdem er früher der Meinung geweſen, daß der Sohar im 2. Jahrh. entſtanden ſei.

397) Daß der Name Kabbala urſprünglich eine andere Bedeutung hatte, iſt bekannt. Zunz a. a. O. S. 43: „Sowohl die Geſetze der mündlichen Ueberlieferung als die Lehren der Propheten und der Hagiographen heißen, im Gegenſatz zu den Moſaiſchen Büchern: Kabbala, das Empfangene." — Noch im 13. und 14. Jahrh. wurde קבלה meiſt überhaupt für mündliche Ueberlieferung genommen; ſ. Zunz S. 402. Anm. b.

unter ihnen eine eigenthümliche Gnosis aus, die von der Betrachtung des Mercaba (des 1. Kap. Ezechiels) und des Bereschith (der im 1. Mosis erzählten Schöpfungsgeschichte) ausgehend, sich mit der Erwägung der Geheimnisse des göttlichen Wesens und der Schöpfung beschäftigte. Jene Gnosis war, wie bekannt, dem Essäismus eigenthümlich; aber schon in früherer Zeit giebt sie sich in dem Buche der Weisheit zu erkennen und, zusammentretend mit dem Hellenismus, bildete sie sich zum Philonismus aus. Mannigfaltige Spuren derselben finden sich in dem, im Anfange des ersten Jahrhunderts verfaßten, apokryphischen Buche Henoch, so wie in den beiden ältesten Targumim, sowohl in dem des Jonathan ben Usiel, der den neuern Untersuchungen zufolge bereits geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, als auch in dem des Onkelos, der einer noch früheren Zeit angehört. Daß sich eine solche Gnosis schon frühzeitig bei den Juden immer mehr verbreitete, wird auch durch die Mischna, die bereits im Anfange des 3. Jahrh. abgeschlossen ward, bezeugt, indem sie ausdrücklich vor der Mittheilung der Geheimlehre warnt [398]). Wenn nun auch in diesen frühen Zeiten wahrscheinlich keine eigne Schriften über die Geheimlehre geschrieben sind, so ist es doch gewiß, daß manche jüdische Gelehrte sich eifrig mit derselben beschäftigten. — Was nun die Irrlehrer zu Colossä betrifft, so liegt die Annahme nahe, daß auch diese jener Geheimlehre, die, so verschieden

398) Tractat Chagigah Kap. I.: „Man trägt das Wort der Schöpfung (Maaseh Bereschith) nicht zwei (Schülern) zugleich vor, und das Werk des Wagens (Maaseh Mercaba) nicht einmal einem einzigen, es sei denn derselbe weise und verständig genug, um Alles recht zu begreifen. Wer folgenden vier Dingen nachforscht, dem wäre besser, daß er nie in die Welt gekommen; was oberhalb (der Thiere des Wagens), was unterhalb, was zuvor und hernach ist (vor und nach der Schöpfung der Welt)." S. Gfrörer S. 60. 61. M. vergl. auch Zunz S. 163 ff.

modificirt ſie auch bei den Verſchiedenen ſein mochte, doch die Grundgedanken jener Irrlehre in ſich enthielt, anhingen und daß ſie durch ihren Uebertritt in das Chriſtenthum dieſes zuerſt in Verbindung mit jener jüdiſchen Gnoſis brachten. Wie ſo manche phariſäiſch geſinnte Juden durch ihren Uebertritt in die chriſtliche Gemeinde noch keineswegs bewogen wurden, dem Phariſäismus abzuſagen, ſo konnten auch jene als Chriſten doch noch der frühern ſpeculativen Richtung zugethan bleiben, und wenn ſie ſich auch genöthigt ſahen, ihr Syſtem in manchen Punkten zu modificiren — und in demſelben Raum für die Idee der durch Jeſus vollzogenen Verſöhnung zu gewinnen, ſo brauchten dieſe Modificationen doch nicht ſo bedeutend zu ſein, daß daſſelbe im Weſentlichen ſeinen jüdiſchen Character einbüßte. So erklärt ſich die Verwandtſchaft jener Irrlehre mit dem Kabbalismus, ohne doch mit dieſem für identiſch gelten zu können, auf eine leichte und ungezwungene Weiſe. Was ihr Verhältniß zu dem Cerinthismus betrifft, ſo iſt ſie allerdings auch mit dieſem verwandt, wie es auch nicht anders ſein kann, da beide ihre Wurzeln im Judenthume haben; allein bei dem Mangel an beſtimmten hiſtoriſchen Daten bleibt es ungewiß, ob die Coloſſiſchen Irrlehrer und Cerinth auf eine von einander unabhängige Weiſe ihre Syſteme ausbildeten, oder ob der Cerinthismus für eine weitere Ausbildung der jenen eigenthümlichen Speculation anzuſehen ſei. Im letztern Falle würden die Spuren der weitern Entwickelung namentlich in der Lehre über das Verhältniß ſowohl des Demiurgen zu dem höchſten Gott, als auch des Judenthums zu dem Chriſtenthum zu entdecken ſein.

---

§. 2.

Der Brief an die Gemeinde zu Coloſſä.

Um einen Brief möglichſt vollſtändig zu begreifen, muß man nicht nur im Allgemeinen den Zuſtand des Schrei-

bers und des Empfängers, ſondern auch die beſondere Veranlaſſung zu dem Briefe kennen. — Welches die Veranlaſſung zu unſerm Briefe war, ergiebt ſich aus demſelben deutlich genug. Paulus ſelbſt weiſt darauf namentlich II, 4 hin, wenn gleich das ἵνα zunächſt auf den unmittelbar vorher ausgeſprochenen Gedanken zu beziehen iſt, außerdem aber geht aus dem polemiſchen Character des Schreibens hervor, daß die Beſorgniß, die Gemeinde möchte durch die in ihr hervortretende ſpekulativ-asketiſche Lehre an ihrem Glauben an das reine, unverfälſchte Evangelium Schaden leiden, die Veranlaſſung zu demſelben war. Lag dem Apoſtel nun aber auch in der Zurückweiſung jener Irrlehre der nächſte Impuls, ſo hatte er doch auch zugleich die weitere Abſicht, durch poſitive Verkündigung des Evangeliums die Gemeinde in Erkenntniß und Glauben zu fördern, namentlich in der zweiten Hälfte des Briefes tritt offenbar die Rückſicht auf die Irrlehre zurück, wie dies bei einem Manne, deſſen Lebensaufgabe überhaupt die Verkündigung des Evangeliums iſt, ſich auf natürliche Weiſe ergeben mußte. So theilte ſich die Aufgabe des Briefſtellers in eine zwiefache: 1) in eine negative, die auf die Ueberwindung des die geſunde Entwickelung des chriſtlichen Lebens hindernden Elements gerichtet iſt, und 2) in eine poſitive, indem er die Grundprincipien des chriſtlichen Lebens darzulegen bemüht iſt. Dieſe beiden Aufgaben ſind jedoch nicht von einander geſondert, jede rein für ſich, zu löſen, ſondern mit der einen iſt auch die andere nothwendig gegeben, in dem Negativen liegt das Poſitive, und umgekehrt in dem Poſitiven das Negative mit eingeſchloſſen; doch kann in der Darſtellungsweiſe entweder das Eine oder das Andere das Vorherrſchende ſein. — Iſt in eine Gemeinde ein unchriſtliches Element eingedrungen, ſo kann ſie ſich hiezu auf eine zwiefache Weiſe verhalten, inſofern ſie demſelben entweder mehr oder weniger Macht über ſich vergönnt, oder daſſelbe noch gar nicht in ihr eignes Leben aufgenommen hat. Nach dieſem verſchiedenen

Verhältniſſe muß ſich auch die Rede des Briefſtellers, der daſſelbe zu bekämpfen beabſichtigt, verſchieden geſtalten; in dem erſtern Falle wird dieſelbe mehr oder weniger eine tadelnde, im letztern Falle dagegen eine warnende, oder wenn die Gemeinde ſelbſt ſchon in dem Kampfe gegen die Irrlehre begriffen iſt, auch eine dieſe Beſtrebungen anerkennende und lobende ſein, ſo daß ſich daraus der Zuſtand der Gemeinde ſelbſt erkennen läßt. Wer ſähe es z. B. nicht gleich aus den erſten Sätzen des Briefes an die Galater, daß die Galatiſchen Gemeinden den judenchriſtlichen, unevangeliſchen Behauptungen und Forderungen eine nur zu große Gewalt über ſich vergönnt hatten; ganz anders dagegen iſt der Ton unſeres Briefes, zwar findet ſich hier nirgends eine lobende Anerkennung des Widerſtandes, den die Coloſſiſche Gemeinde der Irrlehre geleiſtet hätte, allein eben ſo wenig wird auch ein eigentlicher Tadel über ſie ausgeſprochen. Der Zuſtand derſelben wird an mehreren Stellen als ein lobenswerther bezeichnet I, 3. 4. 8. II, 5; nur einmal nimmt die Anrede mehr den Character des Tadels an, nämlich II, 20; woraus hervorgeht, daß das unchriſtliche Element das Gemeindeleben zwar noch nicht durchdrungen, ja kaum in daſſelbe eingedrungen war, daß aber doch die Gemeinde ſich demſelben nicht ſo widerſetzte, wie ſie es hätte thun ſollen.

Was die Art und Weiſe der Polemik in unſerm Briefe betrifft, ſo zeigt ſich die enge Verknüpfung des poſitiven und negativen Elements darin, daß der Briefſteller einerſeits die Zurückweiſung der Irrlehre durch die Hinweiſung auf das reine Evangelium und deſſen Lehren und Forderungen begründet, andrerſeits in der Hervorhebung der Grundprincipien des chriſtlichen Glaubens ſich durch die Rückſicht auf die Irrlehre beſtimmen läßt; jenes findet z. B. II, 8, wo dem *κατὰ τὴν παράδοσιν κ. τ. λ.* die Worte *καὶ οὐ κατὰ Χριστόν;* hinzugefügt ſind; II, 16, wo die Warnung durch die Partikel *οὖν* als Folgerung aus dem Vorhergeſagten ausgeſprochen wird; V. 17, wo P. die Nichtigkeit des geſetzlichen Weſens durch

die Worte: ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ begründet, und eben ſo V. 18 und 20, dieſes namentlich in dem wichtigen Abſchnitt I, 15—20 ſtatt; hieraus erklärt ſich auf natürliche Weiſe der eigenthümliche Character, durch den ſich unſer Brief von den übrigen neuteſtamentlichen Briefen unterſcheidet. — Doch konnte ſich der Briefſteller nicht damit begnügen, im Gegenſatze gegen die Irrlehre einfach die Lehren des Evangeliums aufzuſtellen, ſondern, wollte er die Gemeinde vor jener ſichern und bei dieſer erhalten, ſo mußte er die Wahrheit der letztern auf irgend eine Weiſe begründen. Dieſe Begründung geſchieht von ihm nicht durch Vernunftbeweiſe, durch welche dieſelbe ja auch nicht dargethan werden kann; ſondern theils durch die einfache Berufung auf die höhere Autorität, auf die er als ein Apoſtel des Herrn durch den ihm von Gott gewordenen Beruf Anſpruch zu machen habe, theils durch die Hinweiſung auf den Segen, der in dem von ihm verkündigten Worte liegt, und deſſen die Gemeinde bereits theilhaftig geworden, den ſie ſelbſt in ihrem Leben erfahren habe. — Freilich konnte P. hier nicht, wie in andern ſeiner Briefe die Gemeinde an das Wort, das ſie ſelbſt von ihm vernommen habe, erinnern, allein er war ſich doch der Identität ſeiner Verkündigung mit der Predigt, welche die Coloſſer von Epaphras gehört hatten, bewußt, und ſo konnte er, indem er dieſe hervorhebt, ſich doch auch hier darauf berufen, daß ihm das Amt, das Evangelium zu verkündigen, κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ gegeben worden ſei. Und war er auch nicht ſelbſt Zeuge des in ihnen durch das Evangelium bewirkten Segens geweſen, ſo war ihm derſelbe doch nicht unbekannt, ſo daß er hier eben ſo wohl wie ſonſt die Gemeinde auf ihre eigne Erfahrung hinweiſen konnte; demgemäß erinnert er ſie an den Glauben und die Liebe, die in ihnen durch die Hoffnung, welche das ihnen verkündigte Evangelium vorhalte, gewirkt ſei I, 4. 5, und hält ihnen vor, wie ſie aus dem früheren Zuſtande der Feindſchaft und Entfremdung von Gott allein

durch den Tod Christi erlöst worden I, 21, 22; wie sie in Christo die Fülle des göttlichen Lebens in sich empfangen hätten II, 10, und in ihm durch Vergebung ihrer Sünde zu neuen Menschen wiedergeboren seien II, 11 — 13. Eine solche Art der Begründung aber war um so natürlicher, als das Interesse, von welchem aus in unserm Briefe die Polemik geführt wird, nicht das speculative Interesse des Wissens an und für sich ist, sondern das praktische Interesse des christlichen Lebens. Zwar finden wir hier Aussprüche über Christus, die einen mehr speculativen Character an sich tragen, in welchen sein ewiges Verhältniß zur Welt dargestellt wird, allein diese, durch den Gegensatz gegen die Irrlehre hervorgerufen, haben doch nur den Zweck, Christus als den einigen Mittler und Herrn darzustellen, damit die Gemeinde ihm allein diene, um in ihm immer mehr des vollen Segens, den Gott durch ihn der Welt geben wollte, theilhaft zu werden. Von diesem praktischen Interesse geleitet, rühmt er vernehmlich den Glauben und die Liebe der Colosser, betet er zu Gott, daß er sie mit der Erkenntniß seines Rathschlusses erfülle, damit sie ein des Herrn würdiges Leben führen, legt er ihnen besonders das ans Herz, daß sie durch Christus die Versöhnung erlangt hätten, warnt er sie, sich nicht durch Ueberredungskünste der Irrlehrer von Christus rauben zu lassen und ermahnt sie, daß sie, mit Christus gestorben, nur nach dem Himmlischen trachten sollten. — Damit hängt es auch zusammen, daß der Briefsteller sich nicht darauf einläßt, ein bis in die feineren Züge ausgeführtes Bild der Irrlehre zu zeichnen, sondern nur die Hauptzüge derselben anzudeuten, in welchen sich vornehmlich der dem Evangelium widerstreitende, die gesunde Entwickelung des christlichen Lebens hindernde Character derselben offenbart.

Nach diesen Bemerkungen läßt sich nun auch eine Einsicht in die unserm Briefe eigne Gedankenverknüpfung gewinnen. Derselbe theilt sich in zwei Haupttheile, von denen man den ersten als den dogmatischen, und den zweiten als

den paränetiſchen bezeichnen kann. Als Einleitung zu dem Schreiben iſt der Abſchnitt I, 3 — 14, zu betrachten, in welchem der Ap. der Gemeinde durch die Erwähnung ſeines beſtändigen Gebetes für ſie, welches ſowohl im Danke als auch im Flehen für ihre Förderung beſtehe, ſeine innige Theilnahme bezeugt, doch ſo, daß er darin zugleich die Hinweiſung auf die Verkündigung des Evangeliums, die ihr von Epaphras zu Theil geworden, verwebt. Nachdem er den Coloſſern bezeugt hat, daß er beſtändig für ſie zu Gott flehe, daß ſie mit der Erkenntniß ſeines Willens erfüllt werden, knüpft er daran die Schilderung der daraus hervorgehenden Folgen, zu welchen auch der Dank für den Segen, den der Vater ihnen mitgetheilt, gehört; dieſen Segen, den ſie in Chriſto beſitzen, giebt P. V. 12 — 14 an, worauf er unmittelbar zu der Schilderung der eigenthümlichen Dignität Chriſti übergeht, die als das Hauptthema des ganzen Briefes anzuſehen iſt. — In welcher Weiſe wird nun dieſes Thema abgehandelt? Schon ein flüchtiger Ueberblick des Briefes zeigt, daß die einzelnen Gedanken nicht in eigentlich logiſcher Verknüpfung mit einander verbunden ſind; der Brief iſt keine Abhandlung, der eine logiſche Dispoſition eines Themas in ſeine verſchiedenen Theile zu Grunde liegt; allein eben ſo wenig findet eine bloße zufällige Aneinanderreihung der einzelnen Gedanken ſtatt; es fehlt keineswegs an einer dem Ganzen zu Grunde liegenden Gedankeneinheit; nach ſo verſchiedenen Seiten ſich auch die Rede wenden mag, es ſteht der folgende Gedanke doch immer in enger Verbindung mit dem Vorhergehenden und niemals wird die eigentliche Tendenz des Schreibens aus den Augen verloren. Dieſe Tendenz bildet die Gedankeneinheit des Briefes. Dieſe iſt aber das Streben, durch Hervorhebung der eigenthümlichen, göttlichen Dignität Chriſti und der Segensfülle, die von ihm ausgeht, die Gemeinde vor der Verführung durch die in ihr hervorgetretene Irrlehre zu ſichern. Indem P., dies ſtets im Auge behaltend, die Irrlehre ſelbſt nach ihren ſie beſonders characteriſirenden Ei-

ten hin darstellt und seine Ermahnung durch Berufung sowohl auf seine apostolische Dignität als auch auf der Colosser eigne Lebenserfahrung von dem Heile in Christo zu verstärken bemüht ist, entstehen allerdings scheinbar Abschweifungen und die Rede gewinnt das Ansehen einer mehr zufälligen Aneinanderreihung verschiedenartiger Gedanken, allein der sich durch dieselben hindurchziehende Faden, durch den die Gedanken zu einem Ganzen mit einander verknüpft werden, läßt sich dennoch nicht verkennen. — Durch die Speculation der Irrlehrer wurde die Dignität Christi herabgesetzt; Christus sollte nicht mehr als das alleinige Bild des unsichtbaren Gottes, als der einige Mittler aller göttlichen Thätigkeit gelten, sondern er mußte die ihm allein zukommende Ehre mit der Menge der himmlischen Mächte theilen; so konnte er denn auch in seiner historischen Erscheinung nicht als die absolute Gottesoffenbarung angesehen und ihm nicht die Versöhnung im vollen Sinne des Wortes zugeschrieben werden. Dies vor Allem ins Auge fassend spricht P. zuerst in wenigen, einfachen Sätzen die eigenthümliche Dignität Christi in seinem Verhältniß zur Welt überhaupt und zu der sündigen Welt insbesondere aus, wobei ohne dialektische Sonderung Christus seinem ewigen Wesen und seiner geschichtlichen Erscheinung nach als eine Person aufgefaßt wird; da aber die Speculation für sich nicht Sache des Ap. ist, er vielmehr vom praktischen Interesse geleitet wird, so liegt es ihm nahe, Christus vornehmlich als den Versöhner zu betrachten und zwar in besonderer Beziehung auch zu denen, an die sein Schreiben gerichtet ist. Darin hat es seinen Grund, daß P., nachdem er Christus als den alleinigen Mittler der Schöpfung bezeichnet hat, denselben, das Folgende mit καὶ αὐτός anknüpfend, als das Haupt der Kirche, als den Mittler der Versöhnung beschreibt und seine Rede sodann direct an die Colosser wendet, darauf hinweisend, daß Gott auch sie durch den Tod Christi mit sich versöhnt habe. Indem er aber die Gemeinde durch die die Dignität Christi herabsetzende Irrlehre

gefährdet weiß, und ſeine Tendenz iſt, ſie vor dieſer Gefahr zu ſichern, damit ihr der Segen der Verſöhnung unverkürzt bleibe, ſo hebt er ſogleich die Bedingung hervor, unter der dies allein geſchehen könne; als ſolche bezeichnet er das treue Feſthalten an der Hoffnung des Evangeliums, das, wie überall, ſo auch ihnen verkündigt worden und deſſen Diener er, Paulus, ſei. — Hier tritt eine den Zuſammenhang ſcheinbar unterbrechende Digreſſion ein. Indem nämlich P. ſeiner Leiden, die er für die Gemeinde Chriſti ertrage, gedenkt, nennt er ſich einen Diener derſelben, der von Gott dazu berufen ſei, das Geheimniß Gottes zu verkündigen, das ſich in der Fülle ſeiner Herrlichkeit unter den Heiden offenbare und darin beſtehe, daß Chriſtus auch ihnen, den Heiden, die Hoffnung der Herrlichkeit ſei, woran P. dann die Bemerkung knüpft, daß ſein beſtändiges Streben ſei, Chriſtus in aller Weisheit zu verkündigen, um einen Jeglichen in ihm vollkommen darzuſtellen und daß er darum ſtets eine lebendige Sorge in ſeinem Herzen trage. Dann wendet ſich der Ap. wieder direct an die Coloſſer und bezeugt ihnen, daß gerade ſie, wie Alle, die er nicht perſönlich kenne, ein Gegenſtand ſeiner Sorge ſeien, damit ſie immer mehr in der Erkenntniß des Geheimniſſes zunehmen möchten, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen liegen. — Sobald man jedoch bedenkt, daß P., indem er die Gemeinde zur Treue gegen das von ihm gepredigte Evangelium ermahnt, ſich ſelbſt als den von Gott verordneten Diener an demſelben darzuſtellen hat, ſo wie, daß, da P. nicht ſelbſt in Coloſſä das Wort Gottes verkündigt hatte, es ihm natürlich ſein mußte, gerade hier ſowohl auf die Uebereinſtimmung deſſen, was ſie gehört hatten, mit ſeiner eignen Verkündigung hinzuweiſen, als auch ſeine große Sorge um ſie auszuſprechen, ſo erſcheint dieſer Abſchnitt nicht mehr als eine zufällige Digreſſion, ſondern als ein nothwendig aus der Tendenz des Ap. ſich ergebender Theil ſeiner Rede. — Nachdem P. darauf die Coloſſer ermahnt hat, dem unverfälſchten Evan-

gelium treu zu bleiben und in Liebe mit einander verbunden immer tiefer in das Geheimniß des göttlichen Rathschlusses einzudringen, spricht er bestimmt die Warnung vor der Irrlehre aus. Diese Warnung begründet er durch die Bemerkung, daß in Christus die ganze Fülle der Gottheit wohne und daß sie selbst in Christo mit der Fülle des göttlichen Lebens durchdrungen seien, woran sich weiter die Schilderung des Segens, dessen sie in Christo theilhaft geworden, anknüpft. Dieser Segen besteht darin, daß sie in Christo dem alten Leben abgestorben zu einem neuen Leben auferweckt seien, oder auch, daß Gott sie, die in ihrer Sünde als Todte zu betrachten gewesen seien, in Christo wahrhaft lebendig gemacht habe. Aus diesen Bemerkungen zieht der Ap. dann die Folgerung, daß sie, da sie in Christo das volle Leben empfangen haben, sich weder um die Gebote noch um die sogenannte Weisheit der Irrlehrer zu kümmern hätten und geht dann vermittelst der Aufforderung, ihr Streben dahin gerichtet sein zu lassen, wo Christus sei, zu dem eigentlich paränetischen Theile seines Schreibens über. —

Eben so wenig, wie in dem ersten Theile, herrscht in diesem zweiten eine eigentlich logische Gedankenentwickelung, ja es findet hier selbst kein stätiger Gedankenzusammenhang statt, indem das Ganze vielmehr aus der Aneinanderreihung einzelner Gedankengruppen besteht, die nur darin zusammenhängen, daß sämmtliche Aussprüche sich nicht auf den Glauben, sondern auf die Gestaltung des Lebens beziehen. Während in dem ersten Theile der Zusammenhang des einen Gedankens mit dem andern fast überall sprachlich angedeutet ist, entweder durch Participien oder Partikeln oder relative Fürwörter, tritt dies in dem zweiten Theile fast ganz zurück, indem hier die einzelnen Gedanken jeder für sich meist in imperativer Form ausgedrückt sind. In welche Gruppen das Ganze zerfällt, und wie diese in sich wiederum gegliedert sind, bedarf hier keines weitern Nachweises, da derselbe be-

reits in der Erklärung gegeben ist. — Der Brief schließt mit einigen speciellen Aufträgen und einem Segenswunsche. —

In der Einleitung ist bereits bemerkt worden, daß die Authentie unseres Briefes, die wegen der übereinstimmenden Tradition von uns bisher vorausgesetzt worden ist, in neuerer Zeit einen nicht zu übersehenden Angriff von Mayerhoff erlitten habe. Beachtet man nun den Character des Briefes, wie er in dem Vorhergehenden nachgewiesen ist, so bietet derselbe offenbar keine Veranlassung zu einem Zweifel an der Authentie dar, denn Alles, was sich uns als demselben eigenthümlich ergeben hat, ist auch den übrigen Briefen des Ap. Paulus eigenthümlich. Wir finden in diesem dieselbe enge Verknüpfung des positiven und negativen Elementes in der Polemik, dieselbe Berufung auf seine eigne apostolische Dignität, dasselbe Hervortreten seiner Persönlichkeit, dieselbe Hinweisung der Gemeinde auf das früher vernommene Evangelium so wie auf den Segen, den das Evangelium bei ihr gewirkt, den sie selbst aus dem Glauben an Christus in sich erfahren habe, dasselbe Vorherrschen des praktischen Interesses, dieselbe Art und Weise, die Irrlehre nur nach ihren Hauptzügen zu characterisiren; nicht minder auffallend ist die Uebereinstimmung zwischen diesem und den übrigen Briefen des Ap. Paulus in der Form der Darstellung und der Gedankenentwickelung; fast sämmtliche Briefe beginnen mit einer solchen Einleitung, wie der unsrige, in mehreren findet ein ganz ähnlicher Uebergang aus derselben zu dem Hauptthema des Schreibens statt, fast alle zerfallen in zwei Theile, indem in dem ersten die eigentliche Aufgabe abgehandelt, in dem andern unmittelbar praktische Ermahnungen ausgesprochen werden; in keinem herrscht eine streng logische Gedankenentwickelung, selbst in dem Briefe an die Römer, in welchem sich die Darstellung der logischen Anordnung des Stoffes am meisten nähert, wird der strenggeordnete Gedankenzusammenhang oft durch Digressionen oder specielle Ausführung eines scheinbaren Nebengedankens unter-

brochen, doch fehlt auch nirgends ein innerer Zusammenhang, der in der Gedankeneinheit des Briefes gegründet ist; unverkennbar ist auch die Uebereinstimmung in dem paränetischen Theile, indem hier auch in den übrigen Briefen das Ganze in einzelne Gedankengruppen zerfällt, und die einzelnen Ermahnungen in eben so kurzen, dem Anschein nach unzusammenhängenden Sätzen ausgesprochen werden, wie es in unserm Briefe der Fall ist. — Kein anderes Resultat ergiebt sich, wenn man den Lehrgehalt unseres Briefes betrachtet. Christus wird in demselben als der Mittler der Schöpfung, insonderheit der neuen Schöpfung bezeichnet; er ist es, in welchem Gott die von ihm abgefallene Welt versöhnt hat; diese Versöhnung ist durch den Kreuzestod Christi zu Stande gebracht, durch welchen der Welt die Vergebung der Sünden und die Befreiung von dem Joche des Gesetzes erworben ist; die Bedingung, unter der allein der Mensch an diesem Segen Theil haben kann, ist der Glaube an Christus, doch nur der lebendige Glaube, der den Keim des Lebens in der Liebe in sich trägt. Wer an Christus glaubt, ist aus dem alten Leben, in welchem er der Sünde diente, in das neue Leben, in welchem er mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, eingetreten; die Entfremdung von Gott ist aufgehoben, der Gläubige steht in Christo mit Gott selbst in ungetrennter Gemeinschaft, er bedarf keiner weitern Vermittelung und hat namentlich nichts mehr mit dem Gesetze zu thun, darum darf er sich auch keine willkürliche Gebote stellen lassen; indessen ist der Sieg über die Sünde doch noch nicht in der Weise errungen, daß der Christ nicht beständig fortfahren müßte, sich unter dem Beistande Gottes immer mehr von der Sünde zu reinigen, um immer mehr ein des Herrn würdiges Leben zu führen; darum muß er allezeit wachen und beten, daß er der Vollendung immer näher komme. — Wie der Glaube den Einzelnen mit Christus verbindet, so ist er zugleich das Band, durch welches die Einzelnen mit einander zu einer Gemeinschaft verbunden werden, diese Ge-

meinschaft ist die ἐκκλησία, deren bleibendes Haupt der erhöhte Christus ist, sie ist das Reich des Sohnes Gottes, welches im Gegensatze gegen die Welt, die sich unter der Obrigkeit der Finsterniß befindet, steht. Die πίστις, die den Christen zu einem Gliede dieses Reiches macht, ist nothwendig mit der ἐλπίς verbunden, denn die Vollendung des göttlichen Reiches, sowie der einzelnen Gläubigen ist eine zukünftige; sie tritt erst dann ein, wenn Christus sich offenbaren wird, mit ihm werden auch die Seinen offenbar werden in Herrlichkeit. Dies ist in Kurzem der Lehrgehalt unseres Briefes, wer sieht nicht, daß es ganz und gar derselbe ist, der auch in den übrigen Briefen des Ap. Paulus hervortritt? —

So bedeutend nun aber auch die Uebereinstimmung ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß unser Brief seine Eigenthümlichkeiten hat, durch die derselbe sich von den übrigen Briefen des Ap. unterscheidet. Diese sind es, welche Mayerhoff hervorzuheben sich bemüht hat, und durch die er seine Behauptung, der Brief an die Colosser sei nicht für ein Werk des Ap. Paulus zu halten, zu begründen sucht. Eine Untersuchung der von Mayerhoff angeführten Gründe wird dazu dienen, sowohl die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes erkennen zu lassen, als auch die Frage zu beantworten, ob dieselben der Art sind, daß dem Briefe um ihretwillen die Authentie abgesprochen werden müsse. —

Mayerhoff hebt zuerst die lexikalische Verschiedenheit der Sprache und zwar 1) in negativer 2) in positiver Hinsicht hervor [399]). Die erstere soll sich in dem Mangel der

399) Dieser Untersuchung läßt M. eine Betrachtung des Gebrauchs von *Ιησοῦς* und *Χριστός* in ihrer Besonderheit und Verbindung mit einander, wie auch in ihrer Verknüpfung mit ὁ *κύριος* voraufgehen. Als unpaulinisch wird es darnach bezeichnet, daß es Col. III, 24 heißt: τῷ *κυρίῳ Χριστῷ*; da Paulus niemals *Χριστός* für sich mit *κύριος* verbinde, sondern entweder sage: ὁ *κύριος Ἰησοῦς* oder *Ἰησοῦς* ὁ *κύριος* oder ὁ *κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* oder endlich *Ἰησοῦς Χριστὸς* ὁ *κύριος ἡμῶν*. Allerdings ist jenes eine bei P. sonst nicht

meiſten Pauliniſchen Lieblingsausdrücke zeigen. Allein M. iſt bei der desfalſigen Nachweiſung nicht nur ungenau, ſondern auch einſeitig verfahren. Bei Weitem die meiſten der von ihm aufgeführten Ausdrücke ſind gar nicht für Pauliniſche Lieblingsausdrücke zu halten, da ſie ſich in mehreren ſeiner Briefe nicht finden, ja eine nicht geringe Anzahl derſelben bei ihm nur ein paarmal oder gar nur einmal vorkommen; man vergleiche in dieſer Hinſicht nur den Gebrauch der Worte: δικαίωμα, δικαίωσις, δικαίως, σωτήρ, ἱλαστήριος, εἰδωλον, εἰδωλολατρεία, εἰδωλόθυτον (nur 1 Cor.), δωρεά u. ſ. w.; ſelbſt das Fehlen von Worten, wie εὐλογεῖν, πιστεύειν kann gegen den Paul. Urſprung unſers Briefs nicht entſcheiden; erregt daſſelbe Verwunderung, ſo iſt dies auf gleiche Weiſe der Fall, der Brief mag Pauliniſch ſein oder nicht; einen beſonderen Nachdruck legt M. darauf, daß πιστός außer in den Parallelſtellen IV, 7 und von da auf I, 7 übertragen, nicht vorkomme, allein auch in dem Römer- und Philipperbrief würde man dies Wort vergebens ſuchen; die Wörter κατηχέω, κυβέρνησις, κυβερνήτης, die ſchon eher für eigentliche Lieblingsausdrücke der Pauliniſchen Briefe gelten können, werden von ihm doch keineswegs in ſo häufiger mäßiger Weiſe gebraucht, daß der Mangel derſelben Bedenken gegen unſern Brief erregen darf, zumal nicht, wenn man ſieht, daß dieſelben im 1. Theſſalonicherbrief, ja ſogar in dem Briefe an Philemon gleichfalls nicht vorkommen.

---

vorkommende Verbindungsweiſe; allein gerade ungewöhnlich iſt dies Wort doch keineswegs in der Gebrauchsart jener Verbindungen, und namentlich, So findet ſich, wie M. ſelbſt bemerkt, 2 Cor. 10, 5 auch Χριστὸν Ἰησοῦν ὑπήκοον und, wiederum in Briefen, die ſonſt ſo ſehr ſondern entweder nur mit Ἰησοῦς oder mit Ἰησοῦς Χριστός trifft man doch 2 Cor. 1, 5: διὰ τοῦ Χριστοῦ ist Abweichungen von der gewöhnlichen Regel in ſolchen Formeln, die gewiß Pauliniſchen Urſprungs ſind, ſo kann auch eine Abweichung im Coloſſerbriefe nichts gegen die Authentie beweiſen.

meinschaft ist die ἐκκλησία, deren bleibendes Haupt der erhöhte Christus ist, sie ist das Reich des Sohnes Gottes, welches im Gegensatze gegen die Welt, die sich unter der Obrigkeit der Finsterniß befindet, steht. Die πίστις, die den Christen zu einem Gliede dieses Reiches macht, ist nothwendig mit der ἐλπίς verbunden, denn die Vollendung des göttlichen Reiches, sowie der einzelnen Gläubigen ist eine zukünftige; sie tritt erst dann ein, wenn Christus sich offenbaren wird, mit ihm werden auch die Seinen offenbar werden in Herrlichkeit. Dies ist in Kurzem der Lehrgehalt unseres Briefes, wer sieht nicht, daß es ganz und gar derselbe ist, der auch in den übrigen Briefen des Ap. Paulus hervortritt? —

So bedeutend nun aber auch die Uebereinstimmung ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß unser Brief seine Eigenthümlichkeiten hat, durch die derselbe sich von den übrigen Briefen des Ap. unterscheidet. Diese sind es, welche Mayerhoff hervorzuheben sich bemüht hat, und durch die er seine Behauptung, der Brief an die Colosser sei nicht für ein Werk des Ap. Paulus zu halten, zu begründen sucht. Eine Untersuchung der von Mayerhoff angeführten Gründe wird dazu dienen, sowohl die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes erkennen zu lassen, als auch die Frage zu beantworten, ob dieselben der Art sind, daß dem Briefe um ihretwillen die Authentie abgesprochen werden müsse. —

Mayerhoff hebt zuerst die lexikalische Verschiedenheit der Sprache und zwar 1) in negativer 2) in positiver Hinsicht hervor [399]). Die erstere soll sich in dem Mangel der

399) Dieser Untersuchung läßt M. eine Betrachtung des Gebrauchs von *Ἰησοῦς* und *Χριστός* in ihrer Besonderheit und Verbindung mit einander, wie auch in ihrer Verknüpfung mit ὁ *κύριος* voraufgehen. Als unpaulinisch wird es darnach bezeichnet, daß es Col. III, 24 heißt: τῷ *κυρίῳ Χριστῷ*; da Paulus niemals *Χριστός* für sich mit *κύριος* verbinde, sondern entweder sage: ὁ *κύριος Ἰησοῦς* oder ὁ *κύριος* ὁ *κύριος* oder ὁ *κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* oder endlich *Ἰησοῦς Χριστὸς* ὁ *κύριος ἡμῶν*. Allerdings ist jenes eine bei P. sonst nicht

meiſten Pauliniſchen Lieblingsausdrücke zeigen. Allein M. iſt bei der desfalſigen Nachweiſung nicht nur ungenau, ſondern auch einſeitig verfahren. Bei Weitem die meiſten der von ihm aufgeführten Ausdrücke ſind gar nicht für Pauliniſche Lieblingsausdrücke zu halten, da ſie ſich in mehreren ſeiner Briefe nicht finden, ja eine nicht geringe Anzahl derſelben bei ihm nur ein paarmal oder gar nur einmal vorkommen; man vergleiche in dieſer Hinſicht nur den Gebrauch der Worte: δικαίωμα, δικαίωσις, δικαίως, σωτήρ, κλητός εἴδωλον, εἰδωλολατρεία, εἰδωλόθυτον (nur 1 Cor.), δοκιμή u. ſ. w.; ſelbſt das Fehlen von Worten, wie σώζειν, καλεῖν, πιστεύειν kann gegen den Paul. Urſprung unſers Briefes nicht entſcheiden; erregt daſſelbe Verwunderung, ſo iſt dies auf gleiche Weiſe der Fall, der Brief mag Pauliniſch ſein oder nicht; einen beſonderen Nachdruck legt M. darauf, daß πιστός außer in den Parallelſtellen IV, 7 und von da auf I, 7 übertragen, nicht vorkomme, allein auch in dem Römer- und Philipperbrief würde man dies Wort vergebens ſuchen; die Wörter καυχάομαι, καύχημα, καύχησις, die ſchon eher für eigentliche Lieblingsausdrücke des Ap. P. gelten können, werden von ihm doch keineswegs in ſo gleichmäßiger Weiſe gebraucht, daß der Mangel derſelben Verdacht gegen unſern Brief erregen darf, zumal nicht, wenn man ſieht, daß dieſelben im 1. Theſſalonicherbrief, ſo wie in dem Briefe an Philemon gleichfalls nicht vorkommen. Beſondere

---

vorkommende Verbindungsweiſe; allein ganz conſtant iſt der Ap. ſich doch keineswegs in der Gebrauchsart jener Bezeichnungen des Erlöſers. So findet ſich, wie M. ſelbſt bemerkt, 2 Cor. IV, 5 und Phil. III, 8.: Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον und, während er ſonſt διά nie mit Χριστός, ſondern entweder nur mit Ἰησοῦς oder mit Ἰησοῦς Χριστός verbindet, trifft man doch 2 Cor. I, 5: διὰ τοῦ Χριστοῦ an. Finden ſich alſo Abweichungen von der gewöhnlichen Regel in ſolchen Briefen, die doch gewiß Pauliniſchen Urſprungs ſind, ſo kann auch eine einzelne Abweichung im Coloſſerbriefe nichts gegen die Authentie deſſelben beweiſen. —

Verwunderung muß es gewiß erregen, daß M. ſogar zwei Wörter, nämlich: σωτήριος [400]) und κοινόω zu jenen Lieblingsausdrücken zählt, obwohl P. ſich derſelben in keinem ſeiner Briefe bedient. —

Wichtiger könnte es ſcheinen, daß die Partikeln: εἰ μή, εἴ τις, εἴπως, εἴπερ, οὐδέ und οὔτε fehlen; allein die erſte findet ſich weder in den 6 erſten Kapiteln des Römerbriefes, noch auch in dem Brief an Philemon; im Philipperbrief kommt ſie nur einmal vor, ähnlich verhält es ſich mit der zweiten; der dritten bedient ſich P. nur dreimal, der vierten viermal; auch jene beiden Negationen kommen in bedeutenden Abſchnitten, ja ſelbſt in einigen Briefen gar nicht vor. Nicht anders ſteht es mit den Partikeln: ἄρα, διό, διότι, ἔτι, οὐκέτε, μηκέτι; auch die Part. τέ, worauf ſich M. gleichfalls beruft, findet ſich in dem Galater- und 1 Theſſalonicherbrief und in dem Brief an Philemon nicht. Aus dieſen Bemerkungen erhellt, daß auch dieſe Partikeln nicht für Lieblingsausdrücke des Ap. gelten können. Bedient er ſich derſelben in einigen Briefen oftmals, ſo hat dies ſeinen Grund nicht nothwendigerweiſe in einer beſondern Neigung für dieſelben, ſondern vielmehr darin, daß ſie einem griechiſchen Schriftſteller überhaupt gäng und gäbe waren. — Noch weniger läßt ſich aus dem Fehlen der Ausdrücke: δικαιοσύνη und νόμος etwas gegen die Authentie des Briefes folgern, da ſich daſſelbe aus der beſonderen Tendenz des Briefes hinlänglich erklärt. — Uebrigens iſt noch Folgendes zu bemerken:

1) Das Aufzählen einer ſolchen Reihe von nicht vorkommenden Ausdrücken kann zwar beſtechend ſein, allein es iſt doch zu bedenken, daß der Brief ein wunderliches Anſehen haben müßte, wenn alle jene Worte, trotz ſeines geringen Umfanges, ſich darin zuſammenfinden ſollten.

---

400) Σωτήριος kommt zwar Tit. II, 11 vor, indeſſen gelten weder die Paſtoralbriefe, noch der zweite Brief an die Theſſalonicher unſerm Kritiker für Pauliniſch.

2) Es darf nicht übersehen werden, daß P. sich in dem Gebrauche einzelner Ausdrücke, namentlich der Partikeln sehr ungleich ist; z. B. ἐάν gebraucht derselbe im Römerbrief 20mal, im 1. Corintherbrief gar 45mal, im Philipperbrief dagegen gar nicht; ἤ steht 1 Cor. 52mal, Phil. nur 2mal, οὐχί 1 Cor. 14mal, in den drei Briefen an die Philipper, Galater und Philemon gar nicht u. s. w.; dasselbe ist auch mit andern Ausdrücken der Fall; man vergl. z. B. den Gebrauch der Wörter: δόξα, ἐγείρω, ἔθνος, ἐκκλησία, σάρξ, σοφία ꝛc. Je weniger man sich hierüber zu verwundern hat, desto unpassender ist es, auf den Grund einer solchen Erscheinung hin einem Briefe die Authentie absprechen zu wollen.

Die Einseitigkeit der Mayerhoff'schen Beweisführung zeigt sich namentlich darin, daß nicht erwähnt wird, wie nicht wenige der im Colosserbriefe vorkommenden Ausdrücke sich im N. T. nur bei dem Ap. Paulus finden; dahin gehören: οἱ ἅγιοι, als einfache Bezeichnung der Christen, ἀνακαινόω, ἀνοίγειν τὴν θύραν, ἄπειμι, ἁπλότης, ἑδραῖος, εἴγε, οἱ ἔξω zur Bezeichnung der Nichtchristen, θέλω ὑμᾶς εἰδέναι, ἰσότης, οἰκονομία im tropischen Sinne, παλαιὸς ἄνθρωπος, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἀποθνήσκειν σὺν Χριστῷ, συνθάπτειν, σῶμα τοῦ Χριστοῦ in der Bedeutung: Gemeinde Christi; ἀποκαταλλάσσω findet sich freilich nur noch im Epheserbrief, allein auch das Simplex kommt nur in den Paul. Schriften vor und βραβεύω ist zwar ἅπ. λεγ.; aber βραβεῖον findet sich nur von P. gebraucht. —

Zweitens hebt Mayerhoff die lexikalische Verschiedenheit in positiver Hinsicht hervor, indem er sich auf solche Ausdrücke beruft, die nur in unserem, nicht aber in den unbezweifelt ächten Paul. Briefen vorkommen. Der Brief an die Colosser hat allerdings in dieser Hinsicht seine Eigenthümlichkeiten, allein daran fehlt es ja keinem der Briefe des Apostels. Indem M. hiebei darauf aufmerksam macht, daß manche Begriffe dort anders ausgedrückt sind, als es dem Ap. sonst gewöhnlich ist, so ist doch nicht zu übersehen,

daß P. ähnliche Begriffe überhaupt auf verſchiedene Weiſe auszudrücken pflegt. Das Evangelium bezeichnet P. gewöhnlich durch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, öfters auch durch: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας; nirgends aber durch ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, als nur Col. III, 16; allein M. ſagt ſelbſt, daß P. ſich auch der Ausdrücke: λόγος ἐπαγγελίας, λόγος σοφίας und γνώσεως, λογ. τῆς καταλλαγῆς, λογ. ζωῆς dafür bediene; iſt aber dies der Fall, ſo kann der einmalige Gebrauch von λόγος τοῦ Χρ. nichts gegen die Authentie des Briefes entſcheiden, und zwar um ſo weniger, als mehrere der eben angeführten Bezeichnungen gleichfalls nur einmal vorkommen. — Beſonders zu berückſichtigen ſind hier die ἅπαξ λεγόμενα; freilich will M. aus dem Gebrauch derſelben im Allgemeinen nichts folgern; allein Einiges dient ihm doch dabei zum Anſtoß: ſo das Wort πιθανολογία; M. hebt einerſeits hervor, daß P. ſtatt deſſen 1 Cor. II, 4 unter gleichen Verhältniſſen: ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις gebraucht und andrerſeits, daß die Neigung zur Zuſammenſetzung mit λογια nur dem Verf. des Coloſſerbriefes eigen ſei; allein dagegen iſt zu bemerken, daß auch jene Phraſe eben nur das eine Mal vorkommt, und daß die Zuſammenſetzung mit λογια ſich auch im Römerbrief findet (Röm. XVI, 18 χρηστολογία). Die Worte: συλαγωγέω, καταβραβεύω, παραλογίζομαι ſollen verdächtig ſein, weil P. ſich unter ähnlichen Verhältniſſen der Ausdrücke: ταράσσω, μεταστρέφω, τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθομαι, ἐγκόπτω, ἐξαπατάω, φρεναπατάω, ἀπατάω bediene; allein alle dieſe Worte gebraucht P. nur ein- oder zweimal, warum ſollen denn nun gerade diejenigen, welche im Coloſſerbrief vorkommen, nicht für Pauliniſch gelten dürfen? Beſonders auffallend aber iſt es, wenn M. behauptet, daß P. für μετακινέω, welches nur unſerm Briefe eigenthümlich iſt, entweder σαίνομαι oder σαλεύω gebrauche und daß bei ihm weder κινέω noch ein derivatum davon vorkomme, denn σαίνομαι ſteht nur 1 Theſſal. III, 3; σαλεύω gar nur 2 Theſſal. II, 2, alſo in einem Briefe, den M. gar nicht für Pauliniſch gelten laſſen will

und von κινέω findet ſich 1. Cor. XV, 58 das derivatum ἀμετακίνητος. — Daß δειγματίζω ein ἅπ. λεγόμενον iſt, läßt ſich nicht leugnen, wenn M. nun aber bemerkt, daß P. weder δεῖγμα noch παραδειγματίζω, noch ὑπόδειγμα noch ὑποδείκνυμι noch δείκνυμι (das letztere nur 1 Cor. XII, 31) habe, ſo iſt kaum zu begreifen, wozu dieſe Bemerkung dienen ſoll, da ſich alle dieſe Ausdrücke auch nicht im Cololoſſerbriefe finden; ſoll ſie darauf hindeuten, daß dem Ap. alle von ΔΕΙΚΩ abgeleiteten Worte fremd ſeien, ſo wäre das offenbar unrichtig, da P. allerdings: ἀπόδειξις, ἔνδειγμα, ἐνδείκνυμι und ἔνδειξις gebraucht. —

Wenn M. ſich auch darauf beruft, daß manche Ausdrücke im Coloſſerbrief nicht in demſelben Verhältniſſe vorkommen, wie in den übrigen Paulin. Briefen, ſo genügt es gewiß vollkommen, auf die S. 423. gemachte Bemerkung zu verweiſen; eben ſo wenig iſt es von Gewicht, daß der Verf. unſeres Briefes eine beſondere Neigung zu Zuſammenſetzungen zeigen ſoll, da M. ſelbſt zugiebt, daß dem Ap. P. dieſelbe gleichfalls nicht fremd iſt; durchaus unrichtig aber iſt es, wenn M. meint, der Verf. des Coloſſerbriefes unterſcheide ſich von dem Ap. P. auch dadurch, daß ihm die Verbindung der Präp. ἐν mit einem Substantivum abstractum eigenthümlich ſei, denn Verbindungen wie ἐν πνεύματι, ἐν δυνάμει πν. ἁγίου, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δόξῃ, ἐν χάριτι Χριστοῦ, ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χρ., ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ ſind dem Ap. ja keineswegs fremd. — Als bedeutſamer erſcheint es allerdings, daß nur in unſerm Briefe Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος ſteht, während Paulus ſonſt durchgängig Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην hat; allein dieſe Abweichung iſt doch keineswegs ſo gewichtig, daß ſie nicht auch dem Ap. begegnen konnte, da es in der Verbindung, worin der Ausdruck hier vorkommt, ganz gleichgültig iſt, welches der beiden Worte voranſteht.

Auch die grammatiſche Verſchiedenheit betrachtet M. zuerſt von ihrer negativen und dann von ihrer poſitiven Seite.

Besonderer Nachdruck wird hinsichtlich der erstern darauf gelegt, daß die Partikel γάρ sehr zurücktrete; und wirklich findet sich dieselbe auch in keinem Paul. Briefe so selten gebraucht, wie in dem Collosserbriefe; allein es ist doch nicht zu übersehen, daß P. auch sonst bisweilen Satz an Satz knüpft, ohne sich jener Partikel zu bedienen; so findet sie sich 1 Cor. VI. nur zweimal und Phil. IV. gar nur einmal gebraucht. — So wie diese Begründungspartikel, so treten auch die Folgerungspartikeln in unserm Briefe zurück; allein man kann doch nicht sagen, daß die hier vorherrschende Verbindungsweise vermittelst des Relativpronomens und der Participien unpaulinisch sei. — Richtig ist sodann zwar die Bemerkung, daß unser Brief verhältnißmäßig wenige Anakoluthieen hat, allein was anders läßt sich daraus folgern, als, daß P. hier die Hauptgedanken schärfer ins Auge fassend, nicht so häufig zu Nebengedanken abschweift, als es ihm sonst wohl gewöhnlich ist? — Daß sich von der **oratio variata** auch in diesem Briefe ein Beispiel (I, 6) findet, giebt M. selbst zu[401]). — Ferner wird noch bemerkt, daß die Form κάγω, die Construction des Infinitivs mit dem Artikel und die Composition mit ὑπέρ fehlen. Allein der Form κάγω hätte sich P. hier nur I, 9 bedienen können, da er sich hier aber, wie es ihm auch sonst sehr gewöhnlich ist, ἡμεῖς nennt, so kann das Fehlen jener Form offenbar keine Verwunderung erregen; statt der Verbindung des Infinitivs mit dem Vorhergehenden vermittelst des Artikels findet in unserm Briefe einigemal die Anknüpfung auf eine unmittelbare Weise statt, die sich auch sonst in den Paul. Briefen findet; endlich die Composition mit ὑπερ findet in den verschiedenen Briefen

401) M. beruft sich auch auf das Fehlen von langen Parenthesen, als hätte P. ohne dieselben nicht schreiben können; daß er sich derselben bisweilen bedient, ist gewiß; indessen keinesweges so häufig, als man wohl zuweilen gemeint hat: eine kleinere Parenthese giebt übrigens auch M. in unserem Br. IV, 11. zu. —

doch in sehr verschiedenem Verhältniß statt, so steht im Galaterbrief nur ein so zusammengesetztes Wort: nämlich I, 13 ὑπερβολή. Wenn M. ferner behauptet, die Zusammensetzung mit συν komme im Colosserbrief verhältnißmäßig selten vor, so ist dies unrichtig, da sich hier 9 Wörter, im Galaterbrief dagegen nur 7 Wörter so zusammengesetzt finden. —

Für die grammatische Verschiedenheit in positiver Hinsicht beruft sich M. zunächst darauf, daß der Colosserbrief den Sing. οἰκτιρμός (vergl. Röm. XII, 1. 2 Cor. I, 3. Phil. II, 1) hat, ferner daß III, 1 σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ steht (wogegen Phil. II, 1 σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί), daß sich bei P. sonst nicht die Redensart: πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε findet[402]) u. s. w.; wer möchte aber auf solche Eigenthümlichkeiten auch nur das geringste Gewicht legen? Unserem Briefe eigenthümlich ist es ferner allerdings, daß I, 16. 21, wo die Construction nach einem Particip ins Verbum finitum übergeht, dem letztern δέ beigefügt ist; allein das Uebergehen von dem Particip ins Verb. fin. ist dem Ap. nicht ungewöhnlich, die Hinzufügung von δέ aber erklärt sich hinlänglich daraus, daß diese Construction hier gerade da angewendet ist, wo der durch das Verb. fin. ausgedrückte Gedanke einen scharfen Gegensatz zu dem vorhergehenden bildet. — Als das Auffallendste bezeichnet M. „das förmliche Jagen nach Synonymen"; allein gerade in dieser Häufung synonymer Ausdrücke giebt sich der eigenthümlich Paulinische Character recht deutlich zu erkennen; man vergleiche nur z. B. das erste Kapitel des Philipperbriefes, da heißt es V. 3: ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν — — ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ ὑμῶν — — τὴν δέησιν ποιούμενος; V. 7: ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου; V. 9: ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει; V. 10: εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι; V. 11:

402) Wenn sich auch sonst bei P. nicht πᾶν, ὅ, τι ἄν findet, so kommt doch 1 Cor. XVI, 2 das ähnliche ὅ, τι ἄν c. conj. praes. vor. —

εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ; V. 15: διὰ φθόνον καὶ ἔριν; V. 20: κατὰ τὴν ἀπαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου; V. 24: μενῶ καὶ συμπαραμενῶ; V. 25: εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως[403]). — Der Synonymenverbindung verwandt iſt die Verknüpfung derſelben Ausdrücke zur Verſtärkung des Gedankens; auch dieſe findet ſich in unſerem Briefe: M. meint nun, in den ächten Paul. Briefen komme dieſelbe nicht ſo häufig als dort vor, indem er zur Vergleichung auf den Philipperbrief hinweiſt, wo nur II, 13 eine ähnliche Verbindungsweiſe ſtatt habe; allein warum hat er hiebei andere Briefe, z. B. den an die Galater (vergl. I, 11. V, 1. VI, 11) unberückſichtigt gelaſſen? Endlich wird noch von M. bemerkt, daß im Coloſſerbriefe häufiger als bei P. mehrere Genitive mit einander verbunden werden. „Von einem vorangegangenen Genitiv", ſagt derſelbe, „hängt der erſte einen zweiten und der zweite zuweilen auch einen dritten regierenden Genitiv ab; vergl. I, 5. 9. 11. 12. 13. 20. 21. 27. II, 2. 11. 12. 18 u. ſ. w.[404])." — Allein eine ſolche Häufung der Genitive zeugt eher für als gegen die Authentie unſeres Briefes, da dieſelbe gerade dem Ap. P. beſonders eigenthümlich iſt; finden ſich doch auch davon in ſeinen Briefen mehrere Beiſpiele, daß nicht nur der von einem Subſt. regierte Genitiv einen neuen Genitiv regiert, ſondern auch von dieſem noch ein Genitiv abhängt; vergl. z. B. 2 Cor. IV, 6. 1 Theſſal. I, 3. —

Es folgt nun in der Mayerhoff'ſchen Kritik die Betrachtung der in unſerm Briefe herrſchenden Denk- und Darſtellungsweiſe. „Die Darſtellung der Gedankenwelt unſers Schriftſtellers, ſagt Mayerhoff, haben wir bisher nur in

403) Noch gehäufter zeigen ſich die Synonymen gleich im Anfang des zweiten Kapitels V. 1—4 und V. 14—18.

404) M. verfährt hier ſehr ungenau, da nach II, 18 kein weiteres Beiſpiel der Art vorkommt, das „u. ſ. w." alſo gar nicht an ſeinem Platze ſteht. —

ihrer ganz äußern Erscheinung nothwendig, den Text nur nach seiner äußern Seite mit dem paulinischen vergleicher, und es ist daher unsere Aufgabe, die innere Seite derselben von der Darstellungsform bis zu ihrem Grunde, der Denkweise, aufsteigend, mit der paulinischen vergleichend zu entwickeln." In Beziehung auf die Briefform heißt es dann weiter: „Wir gewahren beim P. im Ganzen eine systematischartige Entwickelung; der Geist ist fast genug, wenn auch nicht den Drang der einzelnen Gedanken nach logischen Gesetzen überall zu zügeln, doch die Hauptentwickelung überall im Auge zu behalten. Daher gewahren wir in dem dogmatischen Theile seiner Briefe einen wahrhaften Kampf des Gedankendranges und des systematischen Geistes, und gleichsam müde von diesem Kampfe, läßt sich der Ap. in dem paränetischen Theile der Briefe gehen; wenn im dogmatischen ein logischer Gang unverkennbar ist, verschwimmen die Paränesen durch einander." — Diese Bemerkung ist allerdings im Ganzen richtig: in dem ersten Theile seiner Briefe herrscht ein fester Gedankengang, eine innere Gedankenentwickelung vor, während in dem zweiten Theile mehr nur eine lose Gedankenverbindung hervortritt. Allein mit Unrecht wird behauptet, daß sich in dem Colosserbriefe das umgekehrte Verhältniß findet. Aus der oben gegebenen Darstellung erhellt zur Genüge, daß sich auch hier in dem dogmatischen Theile die Gedanken des Schriftstellers in guter Ordnung, der denselben zu Grunde liegenden Gedankeneinheit gemäß, ununterbrochen fortentwickeln, daß sich im paränetischen Theile dagegen die einzelnen Gedankengruppen ohne logische Fortentwickelung lose aneinanderreihen. Hätte unser Kritiker nur den guten Willen gehabt, die dem ersten Theile zu Grunde liegende Gedankeneinheit aufzufinden, so hätte er dem Briefsteller nimmer ein dem Ap. P. fremdes „Durcheinander der Gedanken" vorwerfen können. — Dieses Durcheinander soll seinen Grund in der Gedankenarmuth des Schriftstellers haben und diese sich in den überall hervortretenden Tautologieen im Kleinen

und gleichförmigen Wiederholungen im Großen zeigen. Von jenen ist bereits vorher die Rede gewesen, hinsichtlich dieser — nämlich der Wiederholungen derselben Gedanken — beruft sich M. auf folgende Stellen: I, 5 und 6; I, 3. 8 und 9; I, 7 und IV, 7; I, 9 und 10; I, 16; I, 15 und 17; I, 18; I, 20; I, 21; I, 23 und I, 5; I, 23 und 24; I, 25. 28 und 29; II, 3 und I, 26; II, 8. 16 und 18; II, 7 und I, 23; II, 9 und 10; II, 11. — Die Betrachtung dieser Stellen lehrt allerdings, daß sich in unserem Briefe der Gedanke oft durch Wiederholung und Wiederaufnahme des schon Gesagten fortentwickelt; aber ist das eine unpaulinische Darstellungsweise? Im Gegentheil; sie ist dem Ap. P. so eigenthümlich, daß man sich in der That nicht genug darüber verwundern kann, wie M. gerade dasjenige, worin sich der Pauliniſche Character dieses Briefes auf eine recht hervorstechende Weise kund giebt, als ein Zeugniß für die Unächtheit desselben anführt. Ja, hätten wir es hier nur mit leeren Tautologieen zu thun, so könnte man ihm beistimmen, allein diese sind unserem Briefe eben so fremd, wie den übrigen Briefen des Ap. Paulus; es sei denn, daß man darin, wenn derselbe Gedanke in immer neuen Wendungen und Beziehungen hervortritt, und sich auf diese Weise immer vollständiger entfaltet, nichts als eine leere Tautologie sieht. — So wenig nun eine solche Darstellungsweise als ein Zeichen von Gedankenarmuth gelten kann, eben so wenig darf man die vorhin berücksichtigte, dem Ap. P. eigenthümliche Synonymenhäufung hieraus ableiten, da sie vielmehr dazu dient, durch jeden neuen Ausdruck auch ein neues Moment im Gedanken hervorzuheben, das in den früheren noch nicht hervortrat und demnach das Zeichen eines in sich reichen und lebendigen Gefühls ist, das sich auf diese Weise in seiner ganzen Fülle zur Darstellung zu bringen sucht. —

Wie steht es nun endlich mit der in unserem Briefe sich kund gebenden Denkweise? M. sieht sich genöthigt, einzugestehen, daß in den Hauptpunkten (in der Lehre von der

πίστις überhaupt, so wie von deren Verhältniß zur ἀγάπη und von der Gnadenwahl) zwischen dem Verf. des Colosserbriefes und dem Ap. P. volle Uebereinstimmung herrsche; dasselbe Zugeständniß macht er auch in Beziehung auf das Wesentliche in den übrigen Lehren; in Nebenpunkten jedoch glaubt er eine Verschiedenheit nachweisen zu können. Allein bei genauer Betrachtung ergiebt sich ein ganz entgegengesetztes Resultat. Zunächst ist zu bemerken, daß sich jener Schein einer Verschiedenheit zuweilen nur durch eine falsche Erklärung der betreffenden Stellen erzeugt, so wenn M. meint, daraus, daß der Ausdruck τὰ στοιχεῖα τ. κ. mit ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρ. II, 22 verbunden werde, gehe hervor, daß der Verf. unseres Briefes das Gesetz ein „Menschenwerk" nenne oder aus I, 27 erhelle, daß derselbe nicht sowohl Gott, als vielmehr Christus als den Gegenstand der christlichen ἐλπίς bezeichne. Einigemal findet selbst M. die Verschiedenheit nicht in dem Gedanken, sondern nur im Ausdruck, so, wenn er sagt, daß in unserem Briefe „die Polemik gegen den νόμος nicht an dieses Wort, sondern an den Ausdruck δόγματα geknüpft ist", daß der νόμος hier als σκιὰ τῶν μελλόντων bezeichnet, oder endlich, daß hier von Gott gesagt werde, er habe die Handschrift ausgelöscht, indem er sie an das Kreuz Christi angeheftet habe. Allein wer giebt uns ein Recht zu der Behauptung, daß P. seine Ideen immer nur ganz auf dieselbe Weise habe ausdrücken können? Welche Beschränktheit müßte man da dem Ap. zutrauen! Hinsichtlich der Lehre von der Person Christi erkennt M. im Wesentlichen die Uebereinstimmung an, doch meint er, daß dieselbe bei dem Verf. des Colosserbriefes im Einzelnen weiter entwickelt sei, als bei Paulus; allein auch bei der Begründung dieser Meinung hat sich M. mehreremal einer falschen Interpretation schuldig gemacht, so wenn er sagt, daß „Christus von jenem seiner vormenschlichen Existenz nach Gott entschieden untergeordnet, ja selbst als das erste Geschöpf Gottes bezeichnet werde"; abgesehen davon,

wie wunderlich es ist, in einer solchen Arianischen Idee eine weitere Entwickelung der Pauliniſchen Lehre zu finden, ist diese Behauptung durch nichts Anderes zu rechtfertigen, als durch eine falsche Erklärung von πρωτότοκος; eben so beruht die Behauptung, daß im Coloſſerbriefe gelehrt werde, die Welt, die Gott in dem πρωτότοκος mitgeschaffen habe, entwickele sich auch im Einzelnen durch denselben, auf falscher Erklärung, da in der betreffenden Stelle nirgends ein Unterschied zwiſchen der Welt im Ganzen und dem Einzelnen in der Welt gemacht wird. Vornehmlich glaubt M., gebe sich eine weitere Entwickelung der Paul. Lehre darin zu erkennen, daß nicht nur die Schöpfung, sondern auch die Erhaltung der Welt auf die Vermittelung des πρωτότοκος zurückgeführt werde; allein es ist durchaus nicht einzusehen, warum nicht P. selbst schon diese Idee gehabt haben könne, um so weniger, als er in der That, wenn er nur einigermaßen wußte, was seine Lehre, daß die Welt durch Christus erschaffen worden (1 Cor. VIII, 6), zu bedeuten habe, auch die Erhaltung der Welt von Christus abhängig denken mußte; noch auffallender aber ist es offenbar, wenn M. sagt: „der Gedanke, daß, als Christus Mensch ward, die ganze Fülle des Göttlichen miterscheinen mußte, ließ sich aus Paulus Ansicht richtig folgern", da ja gerade dieser Gedanke den wesentlichen Mittelpunkt der ganzen Pauliniſchen Christologie bildet. — Eben so wenig bedürfen die Behauptungen, daß nur im Coloſſerbriefe die Befreiung des Sünders aus der Macht der Finsterniß und die Versöhnung desſelben der Thätigkeit Gottes — statt der Thätigkeit Christi — zugeschrieben, und daß nur hier Christus als der Sieger über den Teufel dargestellt werde, einer Widerlegung, da das Eine wie das Andere auch sonst als die Lehre des Apostels P. deutlich genug hervortritt; endlich meint M., in der Lehre von der Wiederkunft Christi, wie sie unserem Briefe eigenthümlich ist, eine Vergeistigung der Pauliniſchen Lehre zu erkennen; allein offenbar mit Unrecht,

denn abgesehen davon, daß diese keiner Vergeistigung bedarf, sind auch die Andeutungen über die Lehre von der Wiederkunft Christi, wie sie sich I, 5. 27. III, 4. 21 finden, viel zu kurz, als daß sich daraus jene Behauptung Mayerhoff's begründen ließe. —

Obwohl die angestellte Betrachtung lehrt, daß der in unserem Briefe enthaltene Lehrgehalt keine Abweichung von dem Pauliniſchen Lehrtypus zeigt, ja daß ſich in jenem auch keine Fortbildung dieſes zu erkennen giebt, ſo iſt doch anzuerkennen, daß das dort Ausgeſprochene dazu dient, die Pauliniſche Lehre in einzelnen Punkten klarer zu erkennen, als ſie ſich ſonſt in den Ausſprüchen des Ap. darlegt. Dies iſt namentlich der Fall in den beiden Lehrſtücken von der Vermittelung der Schöpfung durch Chriſtus und von der Herrſchaft deſſelben über das Univerſum. Freilich finden ſich auch in den übrigen Briefen Andeutungen dieſer Lehren, allein ſie ſind dort nur gelegentlich eingeſtreuet, während ſie hier mit beſonderem Nachdruck hervorgehoben und beſtimmter ausgeprägt ſind, weshalb denn auch dieſer Brief zu einer klaren Einſicht in den Inhalt und Zuſammenhang des Pauliniſchen Syſtems von großer Wichtigkeit iſt. —

Zum Beweiſe, daß unſer Brief nicht authentiſch ſei, bezieht ſich M. zuletzt auch auf das Verhältniß deſſelben zu dem Epheſerbrief und auf die darin enthaltene Polemik gegen die Irrlehrer. Der über die Irrlehre handelnde Abſchnitt iſt zwar nicht vollendet, indeſſen erhellt aus demſelben ſo viel, daß M. die Irrlehre für Cerinthismus hält und dem Briefe die Authentie deshalb abſprechen will, weil dieſes Syſtem erſt nach der Pauliniſchen Zeit hervorgetreten ſei. Daß M. mit Unrecht jene Irrlehre und den Cerinthismus identificirt, iſt bereits nachgewieſen; deshalb bedarf der daraus abgeleitete Beweis auch keiner weitern Berückſichtigung. Was aber das Verhältniß des Briefes zu dem an die Epheſer betrifft, ſo ſucht M. nachzuweiſen, daß der Verfaſſer jenes dieſen vor ſich gehabt und auf ſeine Weiſe benutzt habe.

Die Durchführung dieser Meinung ist jedoch keineswegs der Art, daß eine solche Benutzung dadurch bewiesen würde. Nur wenn es als ausgemacht vorausgesetzt wird, daß der Epheserbrief (woran wir übrigens nicht zweifeln) von P. herrührt, der Colosserbrief aber nicht, ist auch die Annahme solcher Benutzung nothwendig, da ohne dieselbe die mannigfache Uebereinstimmung beider Briefe in Gedanken und Worten unerklärbar bliebe. Da sich aber kein Grund gezeigt hat, um dessentwillen man dem Colosserbrief die Authentie abzusprechen hätte, sondern die Betrachtung sowohl der lexikalischen und grammatischen Beschaffenheit als auch der Darstellungs- und Denkweise desselben nur dazu dienen kann, die Authentie dieses Briefes festzustellen, so ist auch jene Behauptung Mayerhoff's durchaus von der Hand zu weisen. M. selbst bemerkt bei der Vergleichung der Parallelstellen: Col. II, 12. 13 und Ephes. I, 19. II, 5. 6: „Dieselbe Ideenverbindung (die Zurückführung des Glaubens auf Gottes Macht, mit Stützung auf dasselbe Beispiel) könnten zwei verschiedene, von einander unabhängige Schriftsteller wohl haben, aber schwerlich mit so gleichen Worten. Von einem und demselben Bearbeiter ließe es sich freilich erklären; wo indessen schon so viel für die Verschiedenheit der Verfasser spricht, wird man diese Uebereinstimmung am natürlichsten aus einer Berücksichtigung erklären." Das Zugeständniß, daß sich die Uebereinstimmung bei einem und demselben Bearbeiter erklären lasse, welches M. hier in Beziehung auf eine Stelle giebt, kann mit vollem Rechte für alle Parallelstellen in Anspruch genommen werden. — Wenn man diese genau erwägt, wenn man bedenkt, wie der Verf. des Colosserbriefes, wenn dies nicht Paulus ist, bald ängstlich genau das Vorgefundene abgeschrieben, bald es erweitert, bald wieder es zusammengezogen und abgekürzt, bald es stärker oder schwächer umgestaltet, das Eine oder Andere aus seinem ursprünglichen Zusammenhang hieher oder dorthin gezogen, wie er dann das Fremde mit Eignem untermischt haben

müßte, um seinen Brief auf wunderliche Weise zusammenzuflicken, und wie es ihm doch möglich gewesen, denselben zu einem Ganzen in der Art zu gestalten, daß sich nirgends ein Flickwerk zu erkennen giebt, daß vielmehr das Ganze wie aus einem Guß entstanden erscheint, daß sich ganz und gar keine Stelle aufzeigen läßt, die aus der in dem Ganzen herrschenden Darstellungs- und Ausdrucksweise heraustritt, ja auch keine Stelle, die für sich unverständlich, nur aus der Vergleichung mit der entsprechenden Stelle im Epheserbriefe verstanden werden könnte, wenn man dies Alles bedenkt, so erscheint die Mayerhoffsche Hypothese offenbar als durchaus unhaltbar; vielmehr giebt sich der Colosserbrief als ein unleugbar originelles Werk zu erkennen; nicht minder aber ist dies auch der Fall mit dem Epheserbrief; doch läßt sich auch die große Verwandtschaft zwischen beiden Briefen nicht leugnen: die Parallelstellen, aus denen diese deutlich hervorleuchtet, wollen wir hier nach M. nebeneinander stellen:

Col. I, 1	Ephes. I, 1.
= I, 3. 5	= I, 15. 16. 13.
= I, 9	= I, 15.
= I, 10	= I, 17.
= I, 11	= I, 19.
= I, 14	= I, 7.
= I, 18	= I, 22.
(= I, 19	= I, 23.)
= I, 20	= I, 10. II, 16.
= I, 22	= I, 4.
= I, 23	= III, 18.
= I, 24 ff.	= III, 1—9.
= II, 8	= V, 6.
= II, 12. 13	= I, 19. II, 5. 6.
= II, 14	= II, 15.
= II, 19	= IV, 16.
= III, 5	= V, 3. 5.
= III, 6	= V, 6.

Col. III, 8. 9		Epheſ.	IV, 22—24. 32.
= III, 12		=	IV, 32. IV, 2—4.
= III, 16. 17		=	V, 19. 20.
= III, 18		=	V, 22.
= III, 19		=	V, 25.
= III, 20		=	VI, 1.
= III, 21		=	VI, 4.
= III, 22—25		=	VI, 5—8.
= IV, 1		=	VI, 9.
= IV, 2—4		=	VI, 18—20.
= IV, 5		=	V, 15. 16.
= IV, 7. 8		=	VI, 21. 22.

Stellt ſich nun trotz dieſer Verwandtſchaft jeder der beiden Briefe als ein originelles Werk dar, ſo iſt ſowohl die Meinung, daß die Briefe von verſchiedenen Verfaſſern herrühren, die ſich übrigens auch aus dem beiden Briefen gleich eigenthümlichen Pauliniſchen Character widerlegt, als auch die, daß P. bei der Abfaſſung des einen den andern benutzt habe, was ſich überdies von P. ganz und gar nicht erwarten ließe, zurückzuweiſen und es bleibt nur die Anſicht als haltbar übrig, daß beide Briefe zu derſelben Zeit -- der eine bald nach dem andern -- von dem Ap. Paulus verfaßt worden ſeien. Darüber nur kann geſtritten werden, welchen P. zuerſt geſchrieben habe. Beſtimmte Angaben hierüber von dem Ap. ſelber oder andere äußere Gründe, wonach dieſe Frage ſich mit Beſtimmtheit entſcheiden ließe, ſind nicht vorhanden. Schon in der Einleitung iſt nachgewieſen, daß die von Harleß angeführte Stelle Epheſ. VI, 21 vergl. mit Col. IV, 7 nichts für die frühere Abfaſſung des Coloſſerbriefes beweiſe, eben ſo wenig aber läßt ſich auch das Gegentheil aus dem Umſtande darthun, daß in der Ueberſchrift des Epheſerbriefes des Timotheus nicht, wie in der des Coloſſerbriefes, Erwähnung geſchieht, da hieraus noch gar nicht folgt, daß Timotheus zur Zeit der Abfaſſung jenes Briefes noch nicht bei Paulus geweſen ſei, indem dieſe Auslaſſung

irgend einen uns unbekannten Grund gehabt haben kann. Auch wenn unter dem Col. IV, 16 erwähnten Briefe unſer Epheſerbrief zu verſtehen iſt, ſo folgt daraus doch noch keineswegs mit Nothwendigkeit, daß dieſer vor jenem verfaßt worden ſei.

Will man dagegen jene Frage aus innern Gründen entſcheiden, ſo hat, wie ich glaube, die Anſicht, welche dem Coloſſerbrief die Priorität zuerkennt, mehr für ſich, als die entgegengeſetzte; denn es iſt doch jedenfalls wahrſcheinlicher, daß Paulus, nachdem er durch Epaphras von dem Hervortreten der Irrlehre in Coloſſä benachrichtigt worden, den Brief, in welchem er ſich ganz beſonders mit dieſer Irrlehre beſchäftigt, früher geſchrieben habe, als den, in welchem derſelben keine beſtimmte Erwähnung geſchieht. Dazu kommt, daß für dieſe Anſicht auch die den Briefen eigenthümliche Darſtellungsweiſe ſpricht; denn während in dem Epheſerbriefe eine nicht zuverkennende Wortfülle herrſcht, zeichnet ſich der Coloſſerbrief durch ſeine gedrungene Kürze aus, ſo daß es allerdings den Anſchein hat, P. habe, noch voll von der Fülle der Gedanken, die ihn bei der Abfaſſung des Coloſſerbriefes bewegten, dieſe in dem Schreiben an die Epheſer ſowohl verallgemeinert, als auch weiter ausgeführt. —

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.